Biblioteca Tomista

1



PAUL MURRAY OP

TOMÁS DE AQUINO ORANTE

Biblia, mística y poesía





Título original: *Aquinas at prayer: The Bible, Mysticism and Poetry*
©Bloomsbury Publisher, 2013
Esta obra ha sido publicada con la autorización de Bloomsbury Publishing Plc´

Apartado 17-37080 Salamanca (España)
Teléfonos: 34/ 923 21 50 00-923 26 47 81
Fax: 34/ 923 26 54 80
e-mail: info@sanestebaneditorial.com
www.sanestebaneditorial.com

Depósito legal: S. 62-2015
ISBN: 978-84-8260-316-2
Printed in Spain

Cubierta: Helvética, edición y diseño.
Impresión: Kadmos.
Producción: Pepa Peláez, editora.

En memoria de Maurice (Gerard) Fearon, OP
1943-2012

Lo bien sabido es lo que aún tenemos que aprender
T. S. Eliot

Sumario

Agradecimientos

La idea de este libro comenzó con una invitación para impartir una *Aquinas Lecture* en Inglaterra, en la universidad de Bristol. Por esta razón, estoy en deuda de un modo muy especial con el Dr. Fernando Cervantes, que pensó en invitarme y que actuó como anfitrión. Un libro nunca es solamente el trabajo de un individuo. Por eso, es tanto un placer como una obligación para mí recordar aquí mi deuda con aquellos amigos e investigadores que generosamente leyeron partes de la obra o que respondieron a las consultas específicas que les envié. Los errores que aún queden son, naturalmente, cosa mía. En primer lugar, expreso mi agradecimiento a la Dra. Margaret Atkins, OSA, al Dr. Bernard Blankenhorn OP, al Dr. Denis O'Brien, al Dr. Kevin E. O'Reilly, a Monseñor Philip Whitmore, al Arzobispo Arthur Roche, a la hermana Helene Berger y a la Dra. Claire le Brun.Gouanvic. El investigador alemán profesor Walter Senner, mi colega dominico en la Universidad de Santo Tomás (Angelicum) de Roma, sacó tiempo para leer con detenimiento varios de los primeros capítulos y me proporcionó una valiosísima ayuda y ánimo. Debo una especial palabra de agradecimiento a Adriano Olivo OP, de la Comisión Leonina de París, no sólo por poner a mi disposición el texto de varios de los sermones de Santo Tomás aún no publicados por la Comisión, sino también proporcionarme el texto Leonino provisional de varias de las *Lecciones* compuestas por el Aquinate para la Fiesta del Corpus Christi.

Para concluir, quiero dar las gracias a mis hermanos de la provincia dominicana de Irlanda, cuyo acompañamiento y sabiduría teológica me han enseñado gran parte de lo que se contienen en este libro. De modo especial, agradezco a Philip McShane OP y a Vivian Boland OP su minuciosa lectura crítica del manuscrito en sus diferentes fases. Con estos dos generosos amigos maravillosamente alerta y tan cercanos, he sido bendecido, durante la época de su composición, con el feliz cumplimiento de ese breve pero brillante dicho dominicano de la Edad Media: *in dulcidine societatis quarere veritatem»* (buscar juntos la verdad en la alegría de la compañía).

El capítulo 1 de este libro, «Tomás de Aquino orante: la vida interior de un místico en la universidad», apareció por vez primera en *Logos* (invierno de 2001); el capítulo 8, «Tomás de Aquino sobre poesía y teología», en *Logos* (primavera de 2013); el capítulo 4, «La oración en la práctica, Tomás de Aquino sobre San Pablo», en *Angelicum* (primavera de 2013).

Todas las traducciones bíblicas se toman de la versión *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2009.

Introducción

No hace falta decir que Tomás de Aquino fue un excepcional teólogo escolástico, un hombre genial para la especulación abstracta. Pero lo que ha sido generalmente ignorado en el mundo académico, a lo largo de siglos, y aún hoy es poco conocido por muchos de nuestros contemporáneos, es que Tomás de Aquino fue ante todo un profesor de Escritura, un Maestro de la Sacra Página. Y, extrañamente, otros dos aspectos de la vida y obra del Aquinate están igualmente olvidados y se pasan igualmente: su extraordinario genio como poeta y el carácter claramente místico o contemplativo de su teología. Jean Pierre Torrell, en su famosa obra *Tomás de Aquino, maestro espiritual*, habla de este «Tomás desconocido» y se atreve a declarar que «la teología del Aquinate está claramente orientada hacia la contemplación y es tan profundamente espiritual como doctrinal». De hecho, señala que es «incluso más espiritual que rigurosamente doctrinal..., una actitud religiosa que no tienen equivalente salvo en un místico completamente consumido por el amor de lo absoluto».[1]

Los historiadores de la espiritualidad, en general, han tendido a excluir a Tomás de Aquino de sus consideracio-

[1] Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2: *Spiritual Master*, trad de R. Royal, Washington, 2003, p. viii. Véase también en capítulo titulado «St. Thomas Aquinas: Theologian and Mystic», en Torrell, *Christ and Spirituality in St. Thomas Aquinas*, trad. B. Blankenhorn, Washington DC, 2011, pp. 1-20.

nes. El carácter de su escritura, en marcado contraste con la de celebrados santos y místicos como Teresa de Ávila y Bernardo de Claraval, parece demasiado abstracto y académico para ser considerado espiritual o devoto. Y, además, la obra del Aquinate, por desgracia, ha llegado a vincularse, e incluso muchas veces a confundirse, con formas posteriores de tomismo y escolasticismo. Este hecho puede perfectamente explicar por qué, modernamente, la obra de Tomás de Aquino atrajo tan poco a la generación de Ratzinger y von Balthasar. En su estudio autobiográfico, *Mi vida: recuerdos 1927-1977*, Joseph Ratzinger señala: «tuve dificultades para penetrar en el pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica transparente me parecía que estaba demasiado cerrada sobre sí misma, que era demasiado impersonal y definida».[2]

Otro estudioso, de una generación algo anterior, hablaba de forma similar sobre este carácter «cerrado» e impersonal de la obra del Aquinate. Escribía: «estamos en tinieblas cuando tratamos de descubrir al hombre que está detrás del erudito».[3] Pero, ¿es esto cierto? Cuando leemos los textos del Aquinate, ¿nos enfrentamos siempre simplemente a un gran académico, y no a un hombre de oración y a un Maestro espiritual? ¿No hay, en realidad, ningún modo directo de acceder al Aquinate contemplativo?

La presente obra se divide en tres secciones diferentes: (1): Tomás de Aquino: hombre de oración; (2) Consideración de la oración: resonancias en los comentarios bíblicos; y (3) Poeta de la Eucaristía: los himnos y cánticos de Tomás de Aquino. A lo largo de las últimas décadas se han escrito muchos libros y artículos que tratan directamente sobre el tema de las enseñanzas del Aquinate sobre la oración, su teología de la oración. Pero se ha prestado relativamente

[2] Joseph Ratzinger, *Milestones: Memoirs 1927-1977*, trad. E. Leiva-Merikakis, San Francisco, 1998, p. 48. (trad. española: *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, trad. Carlos d'Ors Führer, Madrid, Encuentro, 1997).

[3] F. J. E. Raby, *A History of Christian Latin-Poetry: From the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford, 1927, p. 403.

poca atención a la interesante e importante cuestión de cómo rezaba él mismo. Esa cuestión será abordada en la primera sección del presente estudio y se explorará después, con mayor extensión, en la sección tercera y final, cuando prestemos atención a los poemas y cánticos que Tomás de Aquino compuso para el Oficio y la Misa del Corpus Christi. La sección intermedia de la presente obra, *Consideración de la oración: resonancias en los comentarios bíblicos*, consta de tres capítulos: «Tomás de Aquino como exégeta», «La oración en la práctica: Tomás de Aquino en torno a San Pablo» y «Orar en tiempo de necesidad: Tomás de Aquino sobre los Salmos».

PRIMERA PARTE

Tomás de Aquino: hombre de oración

1
La vida interior de «un místico en el campus»

A primera vista, el título de este capítulo puede resultar no sólo algo sorprendente, sino claramente presuntuoso. Porque cómo, con esta distancia en el tiempo, podemos pretender lograr acceder a la vida interior de un hombre, un teólogo medieval, del que se sabe que fue reticente en lo que respecta a hablar de sí mismo y que, en sus escritos, casi nunca habló en primera persona, casi nunca utilizó la palabra «yo». Que Tomás de Aquino fue un hombre profundamente sabio no hay siquiera que decirlo, pero ¿qué evidencia hay para sugerir que su vida interior estuvo marcada por esa profundidad de experiencia espiritual, esa intimidad contemplativa que asociamos con los grandes místicos cristianos?

1. Tomás de Aquino bajo escrutinio: el juicio de von Speyr

Antes de tratar de responder a esta pregunta, me gustaría, en primer lugar, llamar la atención sobre un texto extraordinario, un extraño documento, verdaderamente único, en mi opinión. Su autor es la célebre amiga y confidente de Hans Urs von Balthasar, Adrienne von Speyr. El texto contiene varios juicios negativos relativos a la vida contemplativa de Tomás de Aquino, juicios no basados en

ningún tipo de reflexión intelectual ordinaria sobre la vida de oración del santo, sino más bien sobre el conocimiento que von Speyr afirma que ella misma recibió de una *visión* directa del Aquinate orando.[1]

Aunque no sospeche, en principio, de tales supuestas visiones, no puedo convencerme de ninguna manera de que, en este caso particular, von Speyr lograse acceder a la verdad oculta relativa a la vida de oración del Aquinate. De hecho, sospecho que accedió meramente a sus propios pensamientos y sentimientos inconscientes relativos al santo.[2] Sin embargo, los comentarios que von Speyr hace sobre el Aquinate, aunque en mi opinión están en su mayor parte equivocados, al menos tienen el mérito de estar libres de cualquier tipo de falsa unción. Está claro que Von Speyr está libre de la necesidad o el deseo de parecer extremadamente piadosa respecto al culto del Aquinate. Y eso no es una mala cosa. De hecho, de principio a fin contempla con inequívoca frialdad la cuestión de la vida de oración y la experiencia contemplativa de Santo Tomás. Por eso, al empezar nuestras propias reflexiones sobre este asunto, las «revelaciones» de von Speyr, las juzguemos al final como básicamente acertadas o equivocadas casi por completo, pueden actuar como un desafío nítido e inmediato a la idea sugerida por el título de este capítulo, es decir, a la idea de que el Aquinate fue un gran contemplativo cristiano.

Von Speyr no cuenta sólo una visión del Aquinate, sino dos. Respecto a la primera, se atreve a declarar que

[1] Adrienne von Speyr, *The Book of All Saints*, vol. 1, San Francisco, 2008, pp. 240-1 y 363-6.

[2] Mientras duraba la «visión», Von Speyr iba describiendo a su amigo Hans Urs von Balthasar lo que veía. No es inconcebible, por ello, que pudiera haber penetrado inconscientemente en la actitud claramente negativa de *él* hacia ciertos aspectos del escolasticismo. Refiriéndose en una ocasión a la ira que le provocó, siendo un joven jesuita, la absoluta «monotonía» de la teología escolástica a la que estaba expuesto en esa época, Von Balthasar subrayó: «¡me apetecía demoler, con la fuerza de Sansón, todo el templo y enterrarme bajo los escombros!» Véase Adrienne von Speyr, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch, II. Die Zeit der grossen Dikate*, Einsiedeln, 1975, p. 195.

fray Tomás, en aquellas ocasiones en las que volvía su atención a la oración, era un hombre demasiado controlador y obsesivamente intelectual como para rendirse fácilmente al apremio de la gracia de Dios. El hombre, el teólogo, a quien ella ve en oración, es alguien que parece haberse resistido a ser llevado a las cimas de la contemplación. «Dios —afirma ella— es para él un concepto, algo que analizar, que desmontar y volver a montar otra vez… Ahí no hay amor. Todo se queda en lo intelectual».[3] Von Speyr señala además que, para el Aquinate, la oración es «como una disputa con Dios o como una conversación erudita». «Pero —dice de inmediato, y el calificativo es verdaderamente incriminatorio— no deja que Dios hable. Todo se queda en un monólogo.»[4] Y de nuevo: «es como si el amor quedase atascado en el ajetreo del pensamiento.»[5]

Esa es la primera visión del Aquinate, tal como la cuenta von Speyr. Y el relato que nos da de la segunda es igual de negativo. Porque, otra vez, el Aquinate dista mucho de parecer impresionante en su vida de oración. Von Speyr llega incluso tan lejos como a sugerir que el santo «no se siente especialmente atraído» a «la oración y la contemplación.»[6] «No vuela a un nivel muy alto»[7] —afirma—. «En él todo está finalmente subordinado al intelecto.»[8]

> Siempre que le es posible, contempla las cosas para que encajen con el trabajo que esté haciendo es ese momento. Aquí, también, él es el que conduce a Dios, por así decir,

[3] Adrienne von Speyr, *The Book of All Saints*, p. 241.

[4] Ibid., p. 240.

[5] Ibid., p. 241. Cuando von Balthasar le pregunta por el estado espiritual de Santo Tomás «al final de su vida», la respuesta que da von Speyr, si bien es algo más positiva en el tono, sigue siendo básicamente negativa en su juicio general del santo: «cuando la potencia intelectual se debilita, entonces emerge algo que es más como el amor. Su meticulosidad pierde fuerza, de modo que aparece un tipo de naturaleza bondadosa que antes estaba básicamente desaparecida», p. 241.

[6] Ibid., p. 364.

[7] Ibid.

[8] Ibid., p. 365

en vez de dejarse conducir por Dios. Le falta una cierta magnanimidad. Contempla, por así decir, con la pluma en la mano. Pero entonces Dios tiene misericordia de él y le da parte en la contemplación genuina.[9]

Sin embargo, von Speyr nos dice que esa «parte» es realmente una parte muy modesta. Porque, aparte de sus dones manifiestos de sabiduría y entendimiento, al final se nos lleva a creer que toda la vida contemplativa de Tomás equivale a algo limitado y rácano, una experiencia de la vida en el espíritu que apenas resiste la comparación con la de otros grandes contemplativos de la Iglesia: en palabras de von Speyr, «una exigua experiencia subjetiva de la gracia.»[10]

Cuando comparamos los escritos del Aquinate con los de los místicos, podría parecer que von Speyr tiene algo de razón. Santo Tomás es un teólogo escolástico. Es un intelectual de la cabeza a los pies. Su estilo es medido, austero e impersonal. En contraste, los escritos de los místicos poseen un vocabulario y un estilo que, hablando en general, pueden describirse como inequívocamente vívidos y espontáneos, dinámicos y afectivos. La obra de estos tiene tendencia a ser visionaria y tiene casi siempre un interés psicológico inmediato; en contraste, la del Aquinate es claramente reservada, llana y ontológica. No es de extrañar, pues, que tanto en un ámbito popular como en el mundo de la academia, aunque se le considere un gran filósofo cristiano y un destacado teólogo especulativo, el Aquinate no haya sido generalmente concebido como un autor espiritual, y nunca se le haya considerado un místico cristiano

[9] Ibid.

[10] Ibid., p. 366. Me alegra decir que uno o dos aspectos del relato de von Speyr suenan más plausibles. Dice, por ejemplo: «su perseverancia en el trabajo es difícil de imaginar... Su corazón está dispuesto para llevar todo su logro, completo, hasta Dios. Se exige demasiado a sí mismo». Y una vez más: «tendría que decirse que es santo porque puso sus enormes dones intelectuales enteramente al servicio de la verdad de la Iglesia, porque se dejó absorber en un contexto mayor», p. 365.

con el carácter distintivo y el genio de alguien como San Juan de la Cruz. ¿Hemos de concluir, entonces, que la naturaleza insistentemente obstinada y científica de la obra del Aquinate como teólogo propendió, de alguna manera, a debilitar su vida como hombre de oración?

2. El dilema del intelectual: Tomás de Aquino y Charles Darwin

A lo largo de algunos años, en la espiritualidad contemporánea ha habido una tendencia a establecer un contraste —un contraste exagerado— entre, por una parte, el intelecto frío y abstracto y, por otra, el corazón cálido y sensible. Se nos dice que, para progresar en la vida espiritual —y ciertamente en la vida en general—, tenemos que hacer un viaje de la cabeza al corazón, emprender un éxodo desde el árido Egipto de la reflexión desganada y controlada hasta la tierra prometida de la emoción espontánea, fresca y exuberante. No es necesario decir que el infeliz dualismo implícito en este modo de pensar es algo a los que los dominicos se han opuesto de modo activo a lo largo de los siglos. Una y otra vez, en los escritos de éstos, encontramos un entusiasmo desinhibido por el papel no sólo del corazón, sino también de la mente en la contemplación: la mente que busca a Dios, la mente que ama a Dios.

Dicho esto, sería ingenuo sugerir que no existen riesgos para el creyente individual, sea varón o mujer, cuya tarea en la vida es ser teólogo profesional, y que considera la teología misma como una ciencia. El tipo de riesgos que tengo en mente aquí constituyen un reto no sólo para los que practican la teología, sino para todos aquellos que, en sus diferentes áreas de investigación, están inclinados a aproximarse a la realidad con un espíritu exclusivamente científico.

Me viene a la mente un ejemplo que ilustra este punto con gran viveza. Es la inolvidable confesión que hace Char-

les Darwin en su autobiografía, referente al extraordinario impacto que una vida de dedicación a la ciencia tuvo en su sensibilidad y en su capacidad de apreciar las cosas más delicadas de la vida. He aquí una pequeña parte de lo que compartió sobre ese tema: «Hasta la edad de treinta años, o más allá, la poesía de muchas clases… me proporcionó un gran placer… incluso cuando estaba en la escuela me deleitaba intensamente con Shakespeare… Pero ahora, durante muchos años, no resisto leer una línea de poesía; he tratado últimamente de leer a Shakespeare, y lo encontré tan intolerablemente insípido que me asqueó. Además, casi he perdido el gusto por los cuadros o la música.»[11]

Darwin habla aquí, y con una auto-penetración casi chocante, de lo que llama «la atrofia de esa parte del cerebro de la que dependen los gustos superiores.»[12] «Mi mente —escribe— parece haberse vuelto una suerte de máquina de moler leyes generales a partir de grandes recopilaciones de hechos.»[13] ¡Qué final devastador, qué destino trágico para un erudito!

Pero la condición descrita aquí no es peculiar de Darwin como científico. En el ámbito de la teología, por ejemplo, desde la época del Aquinate no dudo de que ha habido muchos neotomistas y neoescolásticos cuyas mentes no eran menos frías y maquinales, pero que carecían de la honestidad o el autoconocimiento para admitir su estado. En el caso de Darwin, una aproximación insistentemente científica a la naturaleza, a lo largo de tantos meses y años, dio lugar a un hombre incapaz, al final, de disfrutar de lo que universalmente se reconoce como uno de los mayores y más elevados dones de la vida.

¿Es posible que, en el caso del Aquinate, un acercamiento no menos determinado, no menos científico —en

[11] F. Darwin, *Charles Darwin: His Life in an Autobiographical Chapter and in a Selected Series of his Published Letters*, New York, 1893, pp. 53-4.
[12] Ibid., p. 54.
[13] Ibid.

esta ocasión a los misterios de Dios— dejase al santo de algún modo despojado del gusto para la oración y la contemplación, como von Speyr ha sugerido? ¿Puede, por ello, acusarse al gran escolástico de ser todo él cabeza sin corazón? En su práctica de la teología, ¿se volvió la mente del Aquinate, al final, como la de Darwin, «una máquina para moler leyes generales a partir de grandes recopilaciones de hechos»?

Para tratar de dar algún tipo de respuesta a esta cuestión, será necesario prestar atención a dos fuentes importantes: en primer lugar, los propios escritos del Aquinate y, en particular, a ciertas reflexiones suyas relacionadas directamente con la cuestión de la oración y la contemplación, tal como relatan aquellos de sus contemporáneos que le conocían bien.

3. Ciencia y devoción: Tomás de Aquino y Santo Tomás Dídimo

Me parece que un buen punto de partida para nuestras reflexiones es un incidente sobre el que Santo Tomás llama nuestra atención en su comentario al Evangelio de Juan, capítulo 20. El apóstol conocido como Tomás el incrédulo, o Tomás Dídimo, mira con asombro y fe al Cristo Resucitado, y la herida abierta en su costado. Este es el momento, según el Aquinate, en el que el incrédulo se transforma en «un teólogo.»[14] Podemos suponer que Tomás, siendo él mismo un teólogo, se identificó de un modo particular con este momento de conciencia contemplativa en la vida del apóstol. ¿Hemos de pensar en él, entonces, como, en cierto sentido, «otro Tomás»?

Pues bien, esta cuestión fue planteada por un contemporáneo del Aquinate, Bernardo Gui, en su biografía del

[14] Tomás de Aquino, *In Joannem Evangelistas*, 20, lect. 6, Parma vol. 10, p. 634.

santo. Respondiendo a su propia pregunta, Gui manifiesta: «ciertamente no como [Tomás] Dídimo en la duda, porque el asidero de nuestro Tomás en las cosas divinas era firme y seguro, sino que se parecía al apóstol al penetrar en el abismo del costado de Cristo…, entrando como alguien invitado, e investigando ahí dentro y expresando los misterios ahí contenidos con tal confianza que es como si sus manos hubiesen asido aquello a lo que señala el dedo de su intelecto».[15] El «señalar» del intelecto es una cosa, la fina luminosidad de esa clase de comprensión, pero Tomás, el teólogo, nunca se contentó con un conocimiento exclusivamente intelectual o meramente científico de los misterios de Dios. Algo que en una ocasión se dijo de Santo Domingo, puede decirse igualmente aquí de su hijo más famoso: «era capaz de penetrar los misterios… con la humilde comprensión de su corazón.»[16]

Bernardo Gui, en su biografía, señala que, en ocasiones, fray Tomás dedicaba tiempo a leer obras que no eran en modo alguno textos académicos, por ejemplo textos devocionales, que hablan más inmediatamente al corazón que a la cabeza. Emprendía esta práctica, nos dice Gui, «para compensar la aridez que con tanta frecuencia es el resultado del pensamiento especulativo abstracto y sutil.»[17] Y esta práctica, sigue diciendo, «hacía bien tanto a su corazón, al incrementar la devoción, como a su intelecto, al profundizar sus consideraciones.»[18]

Está claro que Tomás no tenía intención alguna de convertirse en un mero intelectual frío o abstracto. En este

[15] Bernard Gui, *The Life of St Thomas Aquinas: Biographical Documents*, 13, London, 1959, p. 36.
[16] Jordan de Saxony [*Libellus*] *on the Beginnings of the Order of Preachers*, trad. Simon Tugwell, Dublin, 1982,, p. 2. (Jordán de Sajonia, *Origen de la Orden de Predicadores* en Vito-Tomás Gómez García (ed.), *Santo Domingo de Guzmán: Escritos de sus contemporáneos*, Madrid, 2011, 203-268)
[17] Bernard Gui, *The Life of St Thomas Aquinas*, 15, p. 38. La única obra devocional mencionada expresamente por Gui es una obra atribuida a Casiano: «Las homilías de los Padres» *(Collationes Patrum)*.
[18] Ibid.

contexto, una observación que hace en su comentario a la *Epístola a los Hebreos*, es altamente significativa. La teología —señala— aunque ciertamente es una ciencia, es diferente de otras ciencias en el papel que asigna a la cabeza *y* al corazón. Escribe: «la doctrina de la Sagrada Escritura contiene no sólo asuntos para la especulación, como en geometría, sino también asuntos que tiene que aprobar el corazón *[approbanda per affectum]*.»[19] En consecuencia, no puede emprenderse la disciplina de la teología con un espíritu exclusivamente académico. «en las otras ciencias, basta con hacerse perfecto según el intelecto; en esta, sin embargo, se requiere hacerse perfecto intelectual *y* afectivamente [*secundum intellectum et affectum*].»[20]

En esta frase, la palabra *affectum* nos alerta de la naturaleza *experiencial* de una teología genuinamente comprometida, un aspecto de la teología que, por desgracia, no siempre recibió la atención debida por parte de la tradición escolástica posterior. Pero Santo Tomás, en su *Comentario a los nombres divinos*, declara: «la persona ilustrada no solo logra el conocimiento de las cosas divinas, también las experimenta [literalmente las «sufre»], es decir, no sólo las recibe como conocimiento en su mente, sino que se vuelve una cosa con ellas por el amor y el afecto».[21] El significado que el Aquinate da a la palabra «experiencia» cuando habla de Dios ha provocado mucho debate. Algunos estudiosos defienden que la palabra posee un significado más intelectual que afectivo. Pero, en opinión de Jean-Pierre Torrell, el Aquinate utiliza la palabra para describir una forma de conocimiento cuyo carácter no es meramente especulativo,

[19] Tomás de Aquino, *Super epistolam ad Hebraeos lectura*, c. 5, lect. 2, 273, in *Super epistolas*, Marietti, vol. 2, p. 395.
[20] Ibid. en el mismo texto, Tomás también escribe (p. 731): «la perfección es de dos clases: una es la del intelecto, cuando una persona tiene la sabiduría para discernir y juzgar correctamente sobre cuestiones que han sido propuestas; la otra es la perfección del amor, que la caridad produce, y está presente cuando una persona se adhiere enteramente a Dios».
[21] Véase *Expositio in librum b. Dionysii de divinis nominibus*, n. 191, Marietti, p. 59. Véase también *ST* I, q.43; I-II, q.112, a.5; II-II, q.45, a.2.

sino que es «un conocer que también tiene un lado [sinceramente] experiencial *(quodammodo experimentalis)*»[22].

El Aquinate, claramente, toma la misma palabra «experiencia» del vocabulario de los sentidos. En su comentario al salmo 34 nos ofrece, en un momento dado, una descripción de la experiencia de Dios que casi podría servir como definición de misticismo. Escribe: «la experiencia de una cosa entra por los sentidos… Ahora bien, Dios no está retirado de nosotros, ni está fuera de nosotros, sino que está en nosotros… Por eso la experiencia de la bondad divina se llama «gusto» *(gustatio)*… El efecto de esa experiencia es doble: primero, certeza de conocimiento; segundo, la seguridad de la afectividad».[23]

Para el Aquinate, quien practica verdaderamente la teología no sólo piensa en los misterios de la fe a una distancia segura y reflexiva. Al contrario, es alguien que, con profunda estima, se arrodilla en el espíritu, por así decir, ante el misterio. Creo que esa es la razón por la que Jean-Pierre Torrell dice del Aquinate que cuando, como teólogo especulativo, intenta razonar sobre su fe, nunca es simplemente «una cuestión de rigor lógico». Por el contrario, siempre implica, insiste Torrell, «la totalidad de su persona».[24] Por ello, junto a la imagen del teólogo sentado en su mesa y dedicado seriamente al estudio de la verdad, otra imagen necesaria para el Aquinate es la del apóstol, Santo Tomás Dídimo, que cae de rodillas a los pies de su Dios y Señor, y así reconoce tanto la humanidad como la divinidad de

[22] J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2: *Spiritual Master*, Washington, 2003, p. 95.

[23] Citado en Ibid., p. 96. Por alguna razón, esta afirmación particular y otras semejantes de la obra del Aquinate tienden a ser ignoradas o pasadas por alto tanto por los autores modernos como por los antiguos. En el siglo XV, por ejemplo, el monje cartujo Vincent Aggabach, impresionado por el carácter claramente intelectual de la obra del santo, pensó que era inteligente excluir completamente al Aquinate de la historia del misticismo cristiano. Sobre este aspecto, véase M. Grabmann, *The Interior Life of Aquinas*, Milwaukee, 1951, p. 31.

[24] J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol 2: *Spiritual Master*, p. 371.

Cristo, y se convierte en ese momento, tal como lo entiende Santo Tomas, en «un *buen* teólogo» (*bonus theologus*).[25]

4. Estudioso entregado y hombre de oración

Bernardo Gui, en su biografía de Santo Tomás, señala que «en Tomás estaba extraordinariamente desarrollado el hábito de oración».[26] Una indicación de este hecho es que «cuando una dificultad le desconcertaba, se arrodillaba y oraba».[27] De hecho, Gui nos dice que «nunca se ponía a estudiar o a discutir un aspecto, o a dar clase o escribir o dictar sin antes recurrir interiormente —pero con lágrimas— a la oración».[28] Y, además, estaba abiertamente dispuesto a reconocer, según Gui, que «la oración y la ayuda de Dios le habían sido de mayor servicio en la búsqueda de la verdad que su inteligencia natural y su hábito de estudio».[29] Está claro que lo que importaba para el Aquinate, como teólogo, era algo mucho más profundo que la mera inteligencia. En su *Comentario al evangelio de Mateo*, declara: «la humildad es lo que hace a un hombre capaz de Dios» (*humilitas facit hominem capacem Dei*).[30]

Que Tomás de Aquino se volviese hacia la oración del modo que he indicado no sorprenderá a nadie que esté familiarizado con las vidas de los santos. Y tampoco causará sorpresa alguna el hecho de que la oración humilde y devota y el estudio dedicado e intelectual deban ser considerados como dos clases fundamentalmente diferentes

[25] Véase *In Joannem Evangelistas*, 20, lect. 6, Parma vol 10., p. 634.

[26] Bernard Gui, *The Life of St. Thomas Aquinas*, London, 1959, p. 36.

[27] Ibid., p. 37.

[28] Ibid.

[29] Ibid. Guillermo de Tocco, que fue uno de los testigos en la primera investigación para su canonización en Nápoles, subrayó de Santo Tomás que «toda su escritura comenzaba con la oración, y en todas sus dificultades recurría a la oración, con muchas lágrimas». Véase *From the First Canonization Enquiry*, LVIII, en Bernardo GUI, *The Life of St Thomas Aquinas*, p. 98.

[30] *In Matthaeum Evangelistam expositio*, ch. 11, Parma vol. 10, p. 114.

de actividad. Pero lo que quizá parezca extraño, incluso asombroso, es que el Aquinate se aferrase toda su vida a la idea de que el estudio —el estudio teológico—, la búsqueda apasionada y constante de la verdad divina fuese, de alguna manera, una forma real de oración. El pensamiento serio sobre el Evangelio era, para el Aquinate, nada menos que una actividad sagrada. En el Prólogo a las *Sentencias*, sostiene explícitamente que, para la persona que está activamente comprometida con ella, la teología toma la forma de oración. Asume lo que llama el *modus orativus*.[31]

Siempre me ha impactado una historia particular sobre el Aquinate que nos relata una de las primeras biografías.[32] Revela de una manera sin duda poderosa, pero creo que también divertida, el simpático carácter intelectual del santo. Una vez, cuando estaba rezando en el convento dominicano de Nápoles, se le apareció a Tomás, en una visión, un cierto hermano Romanus, a quien había visto por última vez en París. Romanus le dijo a Tomás: «he abandonado esta vida, pero se me ha permitido venir a ti en razón de tus méritos». Tomás, al principio, quedó perturbado por la aparición, pero reuniendo todo su valor, le dijo a Romanus: «si le es agradable a Dios, te exhorto por Dios a que respondas a mis preguntas.»[33]

Entonces el santo le hizo a Romanus dos preguntas bien directas, la primera relativa a él mismo, su obra y el estado de su alma, y la segunda relativa al estado espiritual de su amigo. Pero con la tercera y última cuestión oímos, de repente, interrumpiendo la historia, por así decir, la voz de fray Tomás de Aquino, el estudioso buscador infatigable y apasionado escolástico. Sin preámbulo alguno, le dice a

[31] *In Sent. Pro.*, a.5; citado en J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2, p. 17.

[32] *De visione fratris Romani*, en William Tocco, *Vita* XLV, pp. 118-19. Puede encontrarse una versión de esta historia en Bernardo Gui, *Vita* XIX, pp. 186-7.

[33] Ibid., p. 119.

Romanus: «sobre esa cuestión que tan frecuentemente hemos discutido juntos, relativa a las disposiciones de conocimiento que adquirimos aquí [en la Tierra]: ¿siguen con nosotros en la patria?[34] Era una inesperada pregunta que plantear a una una aparición y ciertamente no el tipo de cuestión que imaginamos que los santos, o aquellos que tienen visiones de esta clase, tiendan a hacer. La respuesta que da el hermano Romanus es breve y —quizá no sorprenda— negativa: «Hermano Tomás, veo a Dios —le dice— y no me puedes preguntar más sobre ese asunto».[35]

Parecería que eso es, sin nada más que decir, el final de un breve excurso escolástico. Pero Tomás vuelve en seguida a su asunto. Visión o no visión, él es un estudioso que tiene una pregunta en su mente y no va fácilmentea darse por vencido: «Dado que ves a Dios —le dice a Romanus— ¿puedes verle directamente, de un modo inmediato *(sine media specie)* o sólo mediante una imagen?» La aparición, en este punto, ya había tenido bastante. Decide retirarse de la discusión en seguida y desparecer, pero no sin antes dejarle una breve cita mística: «¡Lo que hemos oído, lo hemos visto en la ciudad de nuestro Dios!».[36]

Parece claro que fray Tomás, en más de un aspecto, no se conforma al modelo aceptado de santo. Ciertamente, era piadoso, pero también era un hombre obsesionado por el deseo de conocimiento y por el deseo de conocer a Dios. Y, al final, esa obsesión misma fue parte de su santidad. A.D. Sertillanges, en su famosa obra *La Vie intellectuelle,* escribe: «es característica especial del pensador estar obsesionado por el deseo de conocimiento».[37] Pero el estudio —el impulso a estudiar—, estando arraigado en el *deseo,* como la oración, puede volverse una forma de oración. Sertillanges

[34] Ibid., p. 88.

[35] Ibid.

[36] Ibid., p. 89. Esta breve reflexión sobre la visión de Romanus apareció originalmente en Paul Murray, *The New Wine of Dominican Spirituality: A Drink Called Happiness*, London, 2006, pp. 110-13.

[37] A.D. Sertillanges, *The Intellectual Life*, Cork, 1965, p. 71.

lo llama «oración activa»,[38] un modo de *rezar sin cesar*. Y eso es precisamente lo que llegó a ser el estudio para Santo Tomás.

Con frecuencia, en aquellas ocasiones en las que Santo Tomás se tomaba tiempo para apartarse a orar, lo hacía en relación con un particular desafío intelectual que tenía que afrontar. Se nos dice que se retiraba «en oración secreta... para lograr comprender los misterios divinos».[39] Así, podemos decir que la oración le era *útil* en su vocación como intelectual dominico —un aspecto, precisamente, que Adrienne von Speyr se preocupó de subrayar en el segundo de sus relatos—. De hecho, ella llega incluso a sugerir que el Aquinate «usa su contemplación como práctica para la visión más clara de sus razonamientos».[40] «Su oración —nos dice— es para él una práctica sistemática»; «la adapta a su trabajo y le sirve como preparación para el trabajo».[41]

La principal preocupación del predicador dominico es, o debería ser, ayudar de algún modo a la salvación de los demás. En consecuencia, los intelectuales de la Orden, tales como Tomás de Aquino, nunca han tenido miedo de manifestar, incluso en lo referente a su vida de oración y contemplación, un cierto pragmatismo saludable. Por ejemplo, el Aquinate habría sin duda estado de acuerdo con el consejo eminentemente práctico que en una ocasión ofreció el Papa San Gregorio Magno: «cuando los predicadores descansan, deben absorber en la contemplación algo que luego puedan distribuir en sus sermones, cuando estén de nuevo ocupados en el bien de los demás».[42]

[38] Ibid., p. 70.
[39] Véase *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco*, Toronto, 1996, p. 80.
[40] Adrienne von Speyr, *The Book of All Saints*, p. 364.
[41] Ibid.
[42] Papa San Gregorio Magno, PL 75: 761a. Este texto lo cita Humberto de Romans en su *Tratado sobre la formación de los predicadores*, n. 236. Véase *Early Dominicans: Selected Writings*, (ed.) Simon Tugwell, New York, 1982, p. 252.

En este pasaje, el acto se contemplación se ve, en términos generales, como una ayuda extraordinaria para la mejor predicación. No se considera, por ello, como un fin en sí mismo. Pero tal aproximación exclusivamente pragmática a la vida de contemplación, aun cuando sea sabia en ocasiones a la vista de la vocación del predicador, no representa todo el pensamiento de San Gregorio o de Santo Tomás sobre el tema.[43] El determinado pragmatismo de estos dos predicadores de la Palabra está más que equilibrado, diría yo, por un comentario que el Aquinate hace en una de sus obras menos conocidas que tiene por tema la contemplación de la sabiduría. Ahí Santo Tomás insiste en que la contemplación posee algo que de la feliz *inutilidad* —la pura y autodeleitante cualidad de un juego—. Dice:

> Debemos observar que la contemplación de la sabiduría se compara de manera apropiada con un juego, en razón de dos rasgos que se encuentran en éste. Primero, un juego es placentero en sí mismo y la contemplación de la sabiduría proporciona el mayor placer... Segundo, las actividades de un juego no se ordenan a ninguna otra cosa, sino que se buscan por sí mismas. Y este mismo rasgo pertenece también a los placeres de la sabiduría.[44]

[43] En la *Summa Theologiae* II-II, q.180, a.1, Tomás escribe: «Gregorio hace consistir la vida contemplativa en el amor de Dios en cuanto que éste nos inflama en orden a contemplar su belleza». Según Tomás, el individuo que reza, en ocasiones puede estar tran abrumado por la inmensidad del poder de Dios que el éxtasis que experimenta puede arrebatarlo de su sitio (II-II, q.175, a.1 y a.2). Varios de los contemporáneos de Tomás relataron que él mismo, a veces, experimentó raptos de este tipo. Véase Bernardo Gui, *The Life of St. Thomas Aquinas*, 23 y 24, pp. 42 y 44.
[44] Prólogo, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, Leonina, vol. 50, pp. 267-8. El término «contemplación», en este pasaje, no se refiere específicamente a una forma de contemplación cristiana, sino más bien a un *simple* acto de mirar fijamente la verdad. Una afirmación comparable de santo Tomás puede encontrarse en *Contra gentiles* III, c.2, n.9.

5. El escolástico entre los místicos

Cuando, siendo estudiantes, nos encontramos por primera vez con la obra del Aquinate, puede perfectamente ocurrir que la forma escolástica de su escritura nos desaliente[45]. Podría parecer que lo que tenemos ante nosotros es simplemente una serie de intuiciones intelectuales: los pensamientos que tuvo un hombre, no un hombre *que tiene* pensamientos, no el lenguaje de la experiencia. Sí, tenemos plena evidencia de una vasta sabiduría especulativa, de un «saber» manifiestamente intelectual, pero podría dar la impresión de que no tenemos evidencia clara de ninguna clase de experiencia interior o mística profunda. Ninguna evidencia, en otras palabras, de «conocer con toda el alma».[46]

Carl Gustav Jung, cuando «se sumergió en Santo Tomás»[47] por vez primera —usando su propia gráfica expresión—, descubrió que la zambullida apenas había merecido la pena. En una carta a un amigo confiesa su desilusión, diciéndole que «no se sintió refrescado después».[48] Casi con certeza, diría yo, fue la naturaleza impersonal y escolástica de la obra del Aquinate lo que causó más inmediatamente esta desilusión. Aquellos que, como Jung, han tenido cierta familiaridad con los textos místicos y con su impresionante

[45] Podría decirse que no todos los estudiantes tienen esta experiencia. Para algunos, el primer encuentro con la obra del Aquinate es una experiencia decididamente positiva, un bendito descubrimiento.

[46] Esta distinción entre «conocer» y «conocer con toda el alma» la señala el filósofo francés Gustav Thibon cuando habla sobre el misticismo de su amiga Simone Weil. «Tal misticismo —escribe— no tiene nada en común con esas especulaciones religiosas divorciadas de cualquier compromiso personal, que son con demasiada frecuencia el único testimonio de los intelectuales que se aplican a las cosas de Dios. Ella experimentó realmente, en su desgarradora realidad, la distancia entre 'conocer' y 'conocer con toda el alma', y el único objetivo de su vida fue abolir esa distancia». Véase la «Introducción» de Thibon a *Gravity and Grace*, de Simone Weil (London, 1962), pp. viii-ix.

[47] Carta a Victor White OP, diciembre de 1945, en *C. G. Jung Letters*, vol. 1: 1906-1950, Princeton, 1973, p. 540.

[48] Ibid.

carácter experiencial y personal, encontrarán difícil de entrada, si no imposible, reconocer en la obra del Aquinate su carácter fuerte y contemplativo.

En contraste, un devoto lector de Tomás, como el gran estudioso contemporáneo Jean-Pierre Torrell, está dispuesto a hablar abiertamente de la dimensión «mística» de la teología del Aquinate.[49] Y Étienne Gilson, una figura del pasado borroso, pero un tomista no menos eminente en su día, tras una vida dedicada a la lectura de la obra del Aquinate, no dudó en declarar: «el ardiente deseo de Dios que se desborda en poemas líricos en un Juan de la Cruz, aquí [en Tomás] se transcribe en el lenguaje de las puras ideas».[50] El resultado final no es, por supuesto, una suerte de metafísica exaltada o pulida, un fenómeno maravillosamente inspirado, pero puramente intelectual. No, según Gilson, la *Summa theologiae*, por ejemplo, «con su claridad abstracta, su transparencia impersonal, cristaliza ante nuestros ojos y para toda la eternidad su [de Tomás] vida interior».[51]

[49] J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2, p. 3. Tras la aparición del libro de Torrell, A. N. Williams publicó un importante e iluminador artículo sobre el tema del Aquinate como teólogo místico. Ella defendía que la teología de Tomás, aunque «no se preocupaba específicamente por la experiencia mística —visiones, revelaciones, éxtasis y cosas así—», estaba en su núcleo directamente preocupada «por las condiciones de la posibilidad de unión con Dios». Dice: «propongo que veamos una de las mayores de todas las teologías sistemáticas, la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, como una exhortación a la contemplación y como un acto de contemplación». Véase «Mystical Theology Redux: The Pattern of Aquinas', *Summa Theologiae*», *Modern Theologiae* 13:1 (enero, 1997), p. 56.

[50] É. Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas* , New York, 1956, p. 375. Una afirmación no menos sorprendente relativa a la base contemplativa de la enseñanza del Aquinate la hizo el primitivo biógrafo del santo, Bernardo Gui. Gui cuenta que muy poco después de que Tomás comenzase a enseñar, la gente se dio pronto cuenta de que ahí había una mente poseída por «una nueva luz procedente de Dios»: «el divino esplendor oculto hasta entonces en su alma brillaba ahora y todos estaban admirados de la gloria y lucidez de su expresión». Véase *The Life of St Thomas Aquinas*, 11, p. 33.

[51] Ibid., p. 376.

Creo que esa afirmación está acreditada y es iluminadora. Nos invita a continuar contemplando, lo mejor que podamos, lo que podríamos llamar el «contenido» de esa vida interior. Pero creo que la misma *forma* de la escritura del Aquinate es una revelación de su carácter contemplativo fundamental. La visión expresada —la *manera* en que es expresada— es algo totalmente simple. Aquí no hay nada esotérico o ininteligible. Y, sin embargo, esa misma simplicidad es, al final, una parte no pequeña de su atractivo, y parte también de su secreto. Me viene inmediatamente a la mente un verso de un pasaje en prosa del poeta inglés Ted Hughes: «no la sencillez de un suelo de blanco mármol, sino la del agua clara y profunda, abierta y cercana».[52] Esta simple imagen la he sacado de su contexto original, completamente diferente. Pero apenas puedo pensar en una frase que mejor describa la calidad peculiar y el carácter de la escritura del Aquinate: *no la sencillez de un suelo de blanco mármol, sino la del agua clara y profunda, abierta y cercana»*.

6. ¿Retrato de un místico?

A lo largo de los años, los estudiosos y lectores del Aquinate se han inclinado a basar la noción o imagen que tenían del maestro dominico casi exclusivamente en sus escritos filosóficos y teológicos. En consecuencia, se ha prestado relativamente poca atención a los relatos de su vida y de su carácter que nos han legado aquellos de sus contemporáneos que le conocían de primera mano. De estos testigos, uno de los más importantes fue Guillermo de Tocco, el primer biógrafo de Santo Tomás.[53] Claire le Brun-Gouanvic,

[52] Ted Hughes (ed.), *A Choice of Shakespeare's Verse*, London, 1971, p. 202. Hugues describe aquí uno de los sonetos de Shakesperare.

[53] Escribiendo en 1911 como editor de las *Fontes vitae S. Thomae*, D. Prümer consideraba la biografía compuesta por Petrus Calo como la primera, pero esta tesis no ha encontrado el favor de estudiosos posteriores.

que editó la *Vida* de Tocco, escribe: «más que el filósofo y el teólogo, es el místico el que emerge del retrato de Tocco».[54]

La extraordinaria energía que marcó la vida intelectual y académica de Santo Tomás fue, en la presentación de Tocco, casi indistinguible de una pasión duradera que era fundamentalmente mística en sus manifestaciones. Tocco habla, por ejemplo, de «el casi continuo estado de abstracción en el que vivía», y de la frecuencia con la que quedaba «atrapado en las cosas del cielo».[55] Pero podría sostenerse que esa marcada capacidad de abstracción no constituye en sí misma un retrato decisivo de un místico cristiano. Puede que realmente Santo Tomás estuviese habitualmente retirado, pero ¿no se debía, quizá, al hecho de que «era un intelectual entregado por completo a la vida interior de la mente?»[56]

No hace falta decir que un retrato más completo de un místico habría tenido que incluir, como mínimo, uno o dos elementos tales como las locuciones místicas, las visiones, el don de las lágrimas, la profecía, los milagros o la levitación —cosas que la mayoría de los lectores no se inclinaría, ciertamente, a asociar con el gran Aquinate—. Pero todos estos elementos —*todos* estos fenómenos extraordinarios— están de hecho incluidos por Tocco en su *Vida* del santo.[57] Así pues, ¿cómo hemos de entender esta decisión, por parte de Tocco, de resaltar los rasgos místicos de la vida y el carácter de Santo Tomás? ¿Es posible que el retrato que nos proporciona no sea más que una exageración medieval, un piadoso intento de encajar al Aquinate en un marco tra-

[54] Véase *Ystoria sancti Thomae de Aquino*, p. 40.

[55] Ibid., 63, p. 203.

[56] Un comentario de Simon Tugwell en *Albert and Thomas: Selected Writings*, New York, 1988, p. 262.

[57] La *Ystoria sancti Thome de Aquino*, de Tocco. Para las visiones, véase 17, pp. 127-8; 31, p. 159; 32, p. 160; 44, pp. 176-7; 45, p. 178; para *locución mística*, véase 24, p. 162; para el *don de las lágrimas*, véase 29, p. 154; 24, p. 162; para *profecía*, 46, pp. 179-80; 57, pp. 195-6; para *milagros*, véase 50, pp. 185-6; 51, pp. 186-7; 53, pp. 189-90; para *levitación*, 33, pp. 160-1; 34, p. 162.

dicional hagiográfico?[58] ¿O hay, quizá, por el contrario, una semejanza genuina y sorprendente con Tomás en el retrato de Tocco, una veracidad esencial?

No tengo dudas de que Tocco tendía a una cierta exageración, y por la razón que acabo de sugerir. Pero, siendo cautelosos ante el sesgo medieval de alguien como Tocco, debemos, al menos, ser tan precavidos ante nuestro propio sesgo moderno en el modo en el que tendemos a acercarnos al tema de la santidad y de las manifestaciones de la santidad.[59] Descartar, sin más, por ello, como mera ficción o invención todas las historias relatadas por Tocco sería seguramente un error por nuestra parte y revelaría una falta de objetividad. Tocco no era en modo alguno el único de los contemporáneos del Aquinate que daba prominencia a un amplio abanico de fenómenos místicos en la vida del santo.[60]

Y, por supuesto, el Aquinate mismo no es reticente, en ocasiones, a hablar de tales cosas.[61] Pero, comparado con el con el acento que pone en su obra en los aspectos más fundamentales de la vida espiritual. Santo Tomás dedica muy poco tiempo o atención a los fenómenos extraordinarios. A diferencia de los grandes místicos carmelitas del siglo XVI, no manifiesta ningún interés en analizar las obras interiores de su propia experiencia mística o contemplativa. Su misticismo, en ese sentido, tiene un carácter decididamente *objetivo*. Su preocupación más acuciante no es la comunicación de ciertos estados y estadios espirituales y psicológicos, sino más bien el logro de una unión íntima y final con Dios, y el logro, también, de esa sabiduría que procede del conocimiento vivo de Dios.

[58] Guillermo de Tocco, cuando se entrega a escribir la vida del Aquinate, estaba ocupado, al mismo tiempo, en recoger materiales para enviar a la Santa Sede con la intención de dar lugar, tan pronto como fuese posible, a la canonización del Aquinate.

[59] «Cuando los biógrafos modernos tratan sus visiones y milagros —según Joseph Goering— lo hacen con gran inquietud y están frecuentemente prontos a usar los cánones imperantes de la crítica histórica para desestimarlos o para interpretarlos de modos que sean aceptables para los gustos contemporáneos». Véase J. Goering, «The Miracles and Visions of Thomas Aquinas», en *Mystics, Visions and Miracles*, New York, 2002, pp. 127-39.

[60] Nótese, por ejemplo, los comentarios que hace su amigo, el hermano Reginaldo, y otros comentarios hechos por contemporáneos EN K. FOSTER (ed.), *The First Canonization Enquiry*, en *The Life of Saint Thomas Aquinas: Biographical Documents*, pp. 82-126.

[61] El Aquinate habla, por ejemplo, de diferentes estados de rapto y visión místicos en la *Summa Theologiae* II-II, qq.174 y 175.

7. Herman Hesse lee al Aquinate

El logro del Aquinate se ha vuelto en la imaginación popular tan solemnemente monumental, y ciertamente casi ahistórico, que su obra puede impresionar al no iniciado simplememente como un gran edificio de mármol, un templo de respuestas, una estructura cerrada de dogma duro y fijado. Pero parece que Herman Hesse, una figura representativa del siglo XX, al encontrarse por vez primera con una de las obras más famosas del Aquinate, recibió una impresión más positiva. Hizo un relato de su experiencia en un poema titulado «Después de la lectura de la *Summa contra gentiles*».[62] Desconcertado por el caos del mundo que sufre, y por lo que se denomina en el poema «condenados, a dudas sólo y amargas ironías y solamente llenos de amarga nostalgia»,[63] Hesse, tan pronto como empieza a aventurarse en la obra del Aquinate, se encuentra en un mundo que parece estar libre de todo conflicto y angustia, un reino sereno y sin complicaciones, un universo de luminosa claridad.

[62] El poema es uno de una remesa de poemas atribuidos a un carácter ficcional de la novela de Hesse *El juego de los abalorios*. Pero dado que la voz que oímos en el poema está mucho más cercana a la voz afligida y buscadora de un poeta como Hesse, que vive en el siglo XX, que a la voz del joven y sereno Maestro «del juego», Joseph Knecht, me he tomado la libertad de atribuir varias afirmaciones del poema a Hesse mismo. Por supuesto, esto no supone negar la distancia objetiva que aún queda entre Hesse, el poeta vivo, y el autor ficcional de este poema. Véase *El juego de los abalorios*, trad. de Mariano S. Luque, Madrid, Alianza, 2005 pp. 272-273.

[63] Ibid., p. 272

Escribe:

Cuantas veces en el templo entramos
de la Suma perfecta de Tomás de Aquino,
nos pareció de lejos saludarnos
el mundo de la dulce clara verdad madura.
¡Todo tan claro! La naturaleza, espíritu,
de Dios a Dios el hombre conformado,
la ley y el hombre prietos en las fórmulas,
todo fundido sin una sola grieta.[64]

Aunque estos versos captan ciertamente algo de la atmósfera de *Contra Gentiles*, el poema, hablando en general, no presenta una imagen adecuada de la obra del Aquinate o del mundo del Aquinate. Más adelante, hacia el final del poema, Hesse evoca brevemente una imagen —*su* imagen— del mundo dulce y dichoso que imagina que la gente «bendecida» como el Aquinate tenía el privilegio de habitar, gente, escribe:

que no supo de miedo y de miseria
y en su tiempo era vivir un gozo
y su dicha fue par a la dicha de un niño.[65]

Hay que decir al mismo tiempo que la descripción que aquí se da no tiene semejanza alguna con el mundo del siglo XIII en el que nació y vivió durante casi 50 años Tomás de Aquino. Y también yerra completamente al representar la experiencia cotidiana de Tomás como teólogo «en el campus» de la universidad de París. Marie-Dominique Chenu, con su precisión típica, nos advierte de que no debemos engañarnos con la imagen romántica de Tomás como un hombre tan «abstraído» y «solitario» como para quedar de hecho fuera de «los conflictos y peleas de

[64] Ibid., p. 272

[65] Ibid., p. 273.

su siglo».[66] Chenu explica que ese mundo medieval era un mundo «donde una violencia de espíritu manifiesta, incluso entre los creyentes, intensificaba la aspereza de la conducta de la gente».[67]

Tampoco los miembros de la propia familia inmediata de Tomás fueron inmunes a la violencia de este período. Su propio hermano, Reginaldo, estuvo implicado en un complot, en 1246, para asesinar al depuesto emperador Federico II. El intento fracasó y el joven fue consiguientemente atrapado y ejecutado.[68] Naturalmente, no debería sorprender, por supuesto, encontrar «espíritus violentos» en el mundo de la política. Pero, en realidad, la experiencia de Tomás de la vida universitaria como joven teólogo en París no fue demasiado diferente. Creo que uno o dos ejemplos de la vida en el campus de la época servirán para disipar de una vez por todas «el escenario simple y de vidas felices» propuesto por el poema de Herman Hesse.

8. El Aquinate «en el campus»

Cuando Tomás llegó a París en 1252 se encontró en un ambiente que era decididamente hostil a los frailes predicadores, ese pequeño grupo de mendicantes revolucionarios que precisamente entonces estaban empezando a disfrutar de una gran influencia en la universidad. No hay que decir que el drama implicaba mucho más que una mera lucha por ciertos codiciados puestos académicos. Josef Pieper dice que «prácticamente puede darse por hecho que un movimiento revolucionario que había surgido de la crítica del estado de cosas existente… no iba a ser normalmente tratado con gozo por los poderes representantes del

[66] M. D. Chenu, *St Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, 1959, p. 113.

[67] Ibid.

[68] Véase James Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Works*, Washington, 1983, p. 48. En el momento de la ejecución de su hermano, Santo Tomás ya era miembro de la Orden de Predicadores.

orden existente. Y podría anticiparse que el antagonismo se fortalecería cuando el movimiento revolucionario ejerciese un encanto cada vez más potente sobre 'la generación más joven' —lo que, asombrosamente, es lo que hicieron las órdenes mendicantes».[69]

A medida que pasaba el tiempo, el ambiente en la universidad se enrareció tanto que en 1255 era peligroso para los frailes caminar por las calles. En más de una ocasión, en la vecindad inmediata del convento de San Jacques, había disturbios y manifestaciones. Y en la primavera de 1256, las cosas llegaron a tal punto que, según Humberto de Romans, en cuanto se veía un fraile en público, era probable que una turba agresiva lo rodease por todas partes y el aire se llenaba de sonidos repugnantes de burla y gritos: «tumulto de gritos, ladrido de perros, rugido de osos, siseo de serpientes».[70] Además, ¡se vertía deliberadamente toda clase de inmundicia desde arriba sobre las encapuchadas cabezas de los frailes!

Afortunadamente, al menos hasta donde sabemos, Tomás mismo no padeció ninguna de esas formas de violencia física. Pero en una ocasión tuvo que resistir la repentina y grosera interrupción de un alborotador en la iglesia, cuando estaba intentando predicar. El alborotador, un tal Guillot, mientras hacía su dramática protesta, sujetaba un panfleto contra los frailes para que todos lo viesen, denunciándolos en los términos más fuertes posibles como peligrosas avanzadillas del Anticristo.[71] De este modo, Tomás de Aquino vivió, como suele decirse, «tiempos interesantes».

Dado el ambiente de la universidad en estos años, no sorprende descubrir que en ocasiones Santo Tomás también estuviese sometido a un ataque *intelectual* severo y

[69] J. Pieper, *Guide to Thomas Aquinas*, New York, p. 64.

[70] Humberto de Romans, *Chart. U.P.*, I, 311-12, n. 273, citado en Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, p. 93.

[71] Este incidente tuvo lugar en el domingo de Ramos del 6 de abril de 1259. Véase J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol 1: *The Person and His work*, Washington, 1996, pp. 71-2.

determinado. En 1270, por ejemplo, fue acusado de contaminar su filosofía con el naturalismo. Y a causa de varias proposiciones sospechosas que estaban por entonces en circulación y que, erróneamente, se vincularon a su pensamiento, estuvo obligado durante varios años a vivir bajo la amenaza de la censura pública, si no de la condena.[72] Sin embargo, nuestro joven maestro dominico parece que se tomó esto con calma. Nunca fue la clase de intelectual que invita a la oposición o la controversia por sí mismas. Sin embargo, cuando se encontraba frente a mentiras patentes o a una estupidez manifiesta en su oponente, Santo Tomás no dudaba en asumir el papel de un fiero abogado y de un vigoroso defensor de la verdad.

Una vez, por ejemplo, dirigiéndose a varios de sus adversarios parisinos, declaró: «si alguien que se gloría del falso conocimiento se atreve a discutir lo que acabo de escribir, no le dejéis balbucir en las esquinas o en compañía de jóvenes, que son incapaces de juzgar materia tan difícil, sino dejadle escribir contra este libro, si se atreve».[73] Y aún más: «aquellos que defienden esa postura deben confesar que no entienden nada en absoluto y que no son siquiera dignos de discutir con aquellos a los que atacaron».[74]

Los estudiosos de la obra del Aquinate pueden estar predispuestos a ignorar estos detalles inquietantes e históricos como irrelevantes. Después de todo, cuando nos volvemos a los escritos reales de Santo Tomás, el espíritu que encontramos allí, línea a línea, párrafo a párrafo, es un

[72] Véase M.D. Chenu, *St Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, 1959, p. 111-12.

[73] *De unitate intellectu contra Averroistas*, 5, II. 434-41, citado en J. Véase J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol 1: *The Person and His work*, p. 93.

[74] Ibid., 3, II. 315-17. Pueden encontrarse en la obra del Aquinate otros comentarios cáusticos —indicativos de la vida «en el campus»—, pero son pocos y a cuentagotas. Lo que más caracteriza la reacción de santo Tomás a sus oponentes intelectuales, incluso a aquellos que eran decididamente intransigentes, es una sorprendente apertura de espíritu a cualquier cosa que pudieran decir que era verdad. Una y otra vez sus contemporáneos hablan de él como un hombre «maravillosamente amable» *(miro modo benignus)*.

espíritu de gran calma y orden sereno. El mundo de pensamiento en el que nos encontramos podría parecer muy lejano de los «conflictos y Tendencias» de un siglo pasado hace mucho tiempo. Pero esa serenidad de pensamiento, que distingue tanto la obra del Aquinate, no se ha logrado ignorando en ningún sentido el desafío de su propio siglo. No, su visión teológica ha sido probada en los fuegos de la circunstancia histórica inmediata y está aún más acreditada por ese hecho. Hablando de la última gran obra de Santo Tomás, la *Summa theologiae*, Josef Pieper escribe: «el mismo hecho de que una obra de tal impasible objetividad y tal radiante y profunda paz pudiese crecer a partir de una vida que, lejos de ser despreocupada, se consumió en la lucha, nos da una percepción de la cualidad especial del hombre».[75] Y, en el mismo libro, Pieper habla de la «ruidosa y escandalosa tempestad de lucha y envidias en que tuvo que trabajar».[76]

9. El Aquinate y el Dios desconocido

Esta gran calma que nos impresiona, en cuanto leemos alguna de las obras del Aquinate, no es una calma nacida de un frío solipsismo, sino más bien de una relación abierta, calmada y viva con todas las cosas. Creo que lo que el poeta alemán Rainer Maria Rilke dijo en una ocasión, alabando al escultor Auguste Rodin, también puede decirse aquí, y con la misma autoridad de reconocimiento, en lo referente a la vida y obra del Aquinate:

> No ha dejado nada en la incertidumbre... Ha hecho cosas y las ha puesto a su alrededor, cosas y más cosas; así en torno a él creció una realidad, una relación muy calmada de cosas que le vinculaban con otras cosas más antiguas, hasta que él mismo parecía surgir de una dinastía de grandes

[75] J. Pieper, *The Silence of St Thomas*, London, 1957, p. 12.
[76] Ibid., p. 20.

> cosas; su silencio y su paciencia vienen de ahí, de su resistencia imperecedera a su época, de su superioridad sobre gentes que son mucho más móviles, demasiado vacilantes, que juegan demasiado con el equilibrio en el que él, casi inconscientemente, descansa.[77]

De todas las obras del Aquinate, la que creo que comunica mejor esta sensación de gran calma es la *Summa contra Gentiles*. Página a página, el texto nos revela un universo de ideas ordenado, en el que, como anota Herman Hesse en su poema, «saber y ciencia eran una sola cosa».[78] Pero tal visión, lograda de una manrea impresionante, tanto doctrinal como espiritual, no representa, por parte del Aquinate, un insípido y complaciente asirse a los misterios de Dios. No, de hecho, la realidad es la contraria. Si Herman Hesse hubiese hecho algo más que meramente «zambullirse» en *Contra Gentiles*, si hubiese perseverado en su lectura hasta el libro 4, capítulo 1, por ejemplo, creo que se habría sorprendido con una percepción muy diferente del Aquinate. Porque, desde el mismo principio del capítulo, Santo Tomás está preocupado por subrayar la limitación radical de todo conocimiento humano de Dios, incluso el informado por la fe. «Job —señala Tomás— con razón lo llama una pequeña gota».[79]

Junto a la innegable autoridad que brilla en las muchas páginas de la obra del Aquinate, hay otra cualidad que resplandece igualmente, pero que es, en cierto modo, menos conocida, y es la *questio* abierta de su acercamiento a la realidad, su profunda humildad ante el misterio de las cosas. En sus escritos teológicos hay incluso, a veces, un cierto «final vago» en lo que respecta a las conclusiones, un modo de pensar sobre Dios y la realidad que es todo lo opuesto a un

[77] Carta a Lou Andrea Salomé, 10 de agosto de 1903, en *Letters of Rainer Maria Rilke: 1892-1910*, New York, 1945, p. 123.
[78] Hesse, «Después de la lectura de la Summa contra Gentiles», p. 272
[79] *Summa contra Gentiles*, L. 4, c. 1, Leonina, vol. 15, p. 4

sistema cerrado.[80] Sobre este tema, Hans Urs von Balthasar escribe: «a pesar de su deseo de aclarar, es un maestro en el arte de dejar abiertas las preguntas». Tomás despliega, de hecho «una extraordinaria amplitud, flexibilidad y mutabilidad de perspectivas que permiten que automáticamente emerja el elemento aporético en su pensamiento».[81]

Los creyentes cristianos de hoy apenas escuchan de los predicadores y los maestros hablar de la incomprensibilidad de la naturaleza divina. Por eso la idea de que la altura de nuestro conocimiento humano de Dios, lejos de ser una fuente excepcional de sabiduría, no es más que una mera «gota» en el océano del asombroso misterio de Dios, perfectamente podría sonar alarmante. Pero Santo Tomás, en su obra, no muestra la menor vacilación al poner en claro, una y otra vez, la verdadera profundidad de nuestra «ignorancia». Por eso, en la *Summa theologiae*, dice: «ni un católico ni un pagano conoce la naturaleza de Dios tal como él es en sí mismo».[82] Y, en el comentario *Super Boethium de Trinitate*, dice: «en la última etapa de nuestro conocimiento, Dios es finalmente conocido como desconocido».[83]

Podría dar la impresión de que un lenguaje tan poderoso sugiere que el Aquinate es de la opinión de que no podemos hacer afirmaciones verdaderas sobre la naturaleza de Dios. Pero, en realidad, como señala Brian Davies, según Santo Tomás podemos conocer muchas cosas sobre Dios —que es amoroso, bueno, poderoso, etc. Entonces, ¿qué implica afirmar que «no podemos saber qué es Dios?» Davies lo explica así: «para comprender su posición, necesitamos entender que según él sabemos qué es algo cuando lo podemos definir. Más precisamente, sabemos qué es algo cuando podemos ubicarlo en términos de género

[80] Véanse las reflexiones de Fergus Kerr sobre este aspecto de la obra del Aquinate en *After Aquinas: Versions of Thomism*, Oxford, 2002, p. 210.
[81] Hans Urs Von Bathasar, «On the tasks of Catholic Philosophy in Our Time», *Communio* 20 (1963) 173; citado en Kerr, *After Aquinas*, p. 15.
[82] *ST* I, q.13, a.10, ad 5.
[83] *Super Boethium de Trinitate*, 1.2 ad1, Leonina, vol. 50, p. 84.

y especie».[84] Pero «ubicar» a Dios de ese modo, imaginar que podemos comprender a Dios como un científico comprende objetos del mundo conocido, sería un comnocimiento que no merece la pena tener. *Un dieu défini est un dieu fini.*

Por supuesto que Santo Tomás es bien consciente del maravilloso conocimiento que recibimos a través de la fe. Sin embargo, el aspecto que quiere destacar en lo referente a la incapacidad de nuestra mente para captar el inefable misterio de Dios es tan importante que está dispuesto, en ocasiones, a arriesgarse a sonar casi como un agnóstico. Obviamente, ni por un instante olvida la plenitud de la revelación de Dios en Cristo. Pero lo que hace de esa revelación algo tan extraordinario es el hecho de que en su núcleo no hay simplemente un frío puñado de dogmas propuestos para que los aceptemos, sino más bien una Persona Divina que se nos hace presente en todo su misterio. Con respecto al «agnosticismo» de Santo Tomás, el dominico Victor White se pregunta: «si Santo Tomás tiene razón cuando dice que no podemos conocer qué es Dios, entonces, ¿no volvemos a un desnudo agnosticismo?» Y responde:

> La posición de Santo Tomás difiere de la de los agnósticos modernos en que mientras que el agnosticismo moderno dice simplemente «no sabemos, y el universo es un enigma misterioso», un tomista dice: «no sabemos cuál es la respuesta, pero sabemos que hay un misterio detrás de todo lo que no sabemos, y si no la hubiese, no habría siquiera un enigma. A este Desconocido le llamamos *Dios*. ¡Si no hubiese Dios, no habría un universo que fuese misterioso y nadie que quedase desconcertado»![85]

[84] Véase Briann Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, 1993, p. 41.
[85] Véase Victor White, *God the Unknown*, London, 1956, pp. 18-19. Dado que Santo Tomás estaba interesado, fundamentalmente, en lo desconocido de Dios, en el misterio inefable, puede ser considerado, en opinión de Herbert McCabe, como «un pensador místico». McCabe dice: «en lo que a veces se comprende mal como un acercamiento secamente racionalista… él está de hecho comprometido e invitando al lector a comprometerse en una explo-

Una gran parte de la fuerza contemplativa de la teología del Aquinate es la resolución con la que está determinado a explorar, tan lejos como sea humanamente posible, las profundidades de ese misterio y, sin embargo, al mismo tiempo, a reconocerse vencido al final, dominado por la pura maravilla de lo que contempla. En un momento de *Contra Gentiles,* dice: «si contemplamos el misterio de la Encarnación seria y reverentemente, encontramos ahí tal profundidad de sabiduría que nuestro conocimiento humano queda abrumado por ella… Por eso a todos los que consideran las cosas reverentemente, las razones para este misterio les parecen cada vez más maravillosas (*semper magis ac magis admirabiles*)».[86]

10. El colapso, el silencio

En el último año de la vida del Aquinate los que estaban más cercanos a él señalaban que estaba volviéndose cada vez más abstraído, cada vez más absorto en la contemplación. Por supuesto, durante años, a Tomás le daban accesos de distracción. Pero esto fue algo distinto. Fue ciertamente diferente en intensidad. En completas, durante el canto del *Media vita,* su rostro estaba bañado en lágrimas. Y durante la misa aparecía en ocasiones completamente abrumado por el misterio que estaba celebrando. El domingo de Pasión de 1273, con un gran grupo de personas presentes en la misa, se notó que de sus ojos fluían las lágrimas y su éxtasis era tan profundo que en un momento tuvieron que sacudirle para que pudiese volver en sí y continuar con la celebración.[87] El 6 de diciembre,

ración mística que no es en absoluto lo mismo que una experiencia mística». Véase H. McCabe, *God Still Matters,* London, 2005, p. 13.

86 *Summa contra Gentiles,* L. 4, c. 54, Leonina, vol. 15, p. 173.

87 Véase Bernard Gui, *The Life of St. Thomas Aquinas,* 28, p. 46. Y también William of Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* en *Fontes vitae S. Thomae,* en facsímiles adjuntos a la *Revue Thomiste* (1911-1937), p. 103. Muchas veces,

varios meses después, encontrándose de nuevo en rapto durante la misa, ocurrió algo, un suceso de gracia tan verdaderamente abrumador que iba a suponer un cambio en él ya para siempre.

Da la impresión de que hubo dos aspectos en este suceso extraordinario, un aspecto «físico» y uno «místico». Según James Weisheipl, «la base física del suceso podría haber sido… un colapso agudo de sus capacidades físicas y emocionales a causa del exceso de trabajo».[88] Que una profunda experiencia mística pueda ir acompañada en ocasiones de un colapso físico completo lo señala en cierto lugar el predicador y místico dominico Juan Taulero. Dice: «un hombre puede morir por un corazón roto, debido a que Dios actúa en él tan vehementemente que es más de lo que puede soportar».[89] Y otra vez: «más de un hombre ha muerto de esto, entregándose tan completamente a estas obras maravillosamente grandes que su naturaleza no pudo resistirlo y se desmoronó por el esfuerzo».[90]

Se nos cuenta que tras la misa de esa mañana, el 6 de diciembre de 1273, Tomás «colgó sus instrumentos de escritura». Nunca completó la *Summa.* Cuando su perplejo

a lo largo de su vida, se vio a Santo Tomás llorar en la oración, un hecho que más bien contradice la idea del santo como un contemplativo frío y carente de la emoción. Véanse los relatos en la biografía de Bernardo Gui y también los informes que dan los testigos en la primera investigación para la canonización: *The Life of St Thomas Aquinas: Biographical Documents*, pp. 34, 37, 87, 98 y 100. Sobre el asunto de las lágrimas, Tomás hizo una observación que parece que procede directamente de la profundidad de su experiencia contemplativa: «las lágrimas son causadas no sólo por la pena, sino también por una cierta ternura de las afecciones, especialmente cuando uno considera algo que da gozo mezclado con dolor… De este modo, las lágrimas surgen de la devoción», *Summa theologiae* II-II, q.82, a.4, ad 3.

88 Véase Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino,* p. 322. Estoy en deuda con Weisheipl por la útil frase «místico en el campus». Véase su artículo P. Szarmach (ed.), *Mystic on Campus: Friar Thomas,* en *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe,* New York, 1984, pp. 135–59.

89 Véase Taulero, Sermon 11, en *Sermons,* trad., New York, 1985, p. 58.

90 Ibid.

asistente, fray Reginaldo, le preguntó: «Padre, ¿vas a dejar esta gran obra?» Tomás le respondió: «no puedo seguir... Todo me parece paja en comparación con lo que he visto y con lo que se me ha revelado».[91]

Santo Tomás —el «*bonus theologus*»— nos deja con una palabra final e inesperada. Y la palabra es silencio. Esto no significa, por supuesto, que no tuviese más que decir. Simplemente significa que lo que él había vislumbrado en su éxtasis estaba totalmente fuera del alcance del pensamiento y el discurso humanos.[92] Años antes, en un tratado sobre la Trinidad, había escrito: «Dios es honrado por el silencio, no porque no podamos decir o conocer nada sobre él, sino porque sabemos que somos incapaces de comprenderle»[93].

A la luz de los diversos textos e historias contenidos en el presente capítulo, no tengo ninguna duda de que Santo Tomás fue un gran intelectual *y* un gran —aunque discreto— místico. Estoy convencido de que esa es la razón por la que el «silencio» del que habla —el silencio que *honra* a Dios— puede detectarse entre las líneas y las palabras de casi todo lo que escribió. Es siempre un silencio de atención a la Palabra de Dios, el silencio de la gracia de la escucha, el silencio de una mente continuamente asombrada por la plenitud radiante de la verdad revelada en Cristo. Es un silencio de obediencia voluntaria a la voluntad del Padre y al menor movimiento de las obras del Espíritu. Es un silencio de amor, de comunión trinitaria, un silencio de intimidad y amistad constante, un silencio que denota precisamente lo opuesto a un mero monólogo intelectual. Es un silencio que, aunque contemplativo del hecho de que Dios está más allá de todos los pensamientos humanos, de todas las palabras humanas, no desdeña ni siquiera por un momento las humildes palabras que usamos cuando tratamos de hablar de Dios. Es el silencio de una mente completamente en paz en la contemplación de la verdad, y sin embargo siempre, sin descanso, en búsqueda de una comprensión más profunda. Es un silencio que respira con aquella libertad de espíritu que procede de la contemplación de las cosas eternas, y sin embargo permanece comprometido siempre con la tarea inmediata del momento. Es el silencio de un hombre que vivió durante años en medio de las riñas y conflictos ordinarios de la academia, y que sin embargo pudo sentirse, en cierto modo, a gusto y vivir una extraordinaria vida interior. Es el silencio de un místico en el campus.

[91] Este relato lo compartió fray Reginaldo con un fraile que luego contó la historia a Bartolomé de Capua. Véase la primera investigación para la canonización en Nápoles, en D. Prummer y M.H. Laurent (eds.), *Fontes vitae S. Thomae*, , en facsímiles adjuntos a *Revue Thomiste* (1911-37) p. 376. «Paja», en el medievo, era un término común para el sentido literal de la Escritura, Como imagen, así pues, evocaba algo claramente limitado y sin embargo de valor manifiesto. Por eso, aunque Santo Tomás fue obligado, al final, a reconocer la radical limitación del trabajo de toda su vida, no lo desestimaó todo como basura. Véase el «prólogo» de Aidan Nichols en *The Silence of Thomas, de* Bruno Forte, London, 2003, p. 10.

[92] Según el relato de Guillermo de Tocco, Santo Tomás, hablando en una ocasión sobre la «revelación» que había recibido en el éxtasis del 6 de diciembre de 1273, subrayó a su amigo, fray Reginaldo: «plugo al Señor imponerme el silencio de no ser capaz de enseñar *(docendi silentium)*». Véase *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco*, 63, p. 204.

[93] *Super Boetium de Trinitate*, 2, 1, ad 6, Leonina, vol. 15, p. 94.

2
Cuatro oraciones: la influencia de Humberto de Romans

1. Introducción

De las muchas descripciones de la vida de Santo Tomás que nos han llegado, yo diría que, con mucho, las más conmovedoras y vívidas son los relatos de sus últimas horas y días, y especialmente el relato inolvidable de las últimas palabras que dijo antes de morir. Según Pedro de Montesangiovanni, que estaba presente en el monasterio de Fossanova cuando Tomás murió, y que fue también uno de los testigos en la *Primera investigación para la canonización,* Santo Tomás soportó su enfermedad final «con la mayor paciencia» y «recibió los sacramentos de la Iglesia reverente y devotamente, y especialmente el Cuerpo de Cristo».[1] Además, «en presencia de toda la comunidad de monjes y de muchos dominicos y frailes menores, Santo Tomás, aunque estaba claramente enfermo y moribundo, dijo 'muchas cosas bellas' relativas a la presencia real de Cristo en la Eucaristía».[2] Varias de estas «cosas» las encontramos registradas en algunas de las primeras biografías de Santo Tomás. He aquí, por ejemplo, el relato que nos da

[1] De la «Primera Investigación para la Canonización», XLIX, en *The Life of Saint Thomas Aquinas: Biographical Documents*, p. 94.
[2] Ibid.

Bernardo Gui:

> Sintiendo que sus fuerzas menguaban, pidió devotamente el santísimo cuerpo de Cristo, y cuando el abad, acompañado por los monjes, se lo trajo, lo veneró postrado en el suelo; débil de cuerpo, pero con su mente, por así decir, corriendo enérgicamente al encuentro de su Señor. Y al preguntársele, como lo exige la disciplina de la Iglesia, si creía que este era realmente el cuerpo del Hijo de Dios que nació de la Virgen y fue colgado de la cruz por nuestra causa y resucitó al tercer día, Tomás respondió con fuerte voz y devoción vigilante y derramando lágrimas... «Verdaderamente creo y sé con la mayor certeza que este es realmente Dios y Hombre verdadero, Hijo del eterno Padre, nacido de la Virgen madre, el Señor Jesucristo. Creo y confieso esto sinceramente». Entonces, con lágrimas y devoción, recibió el sacramento dador de vida. Pero antes (según el informe) dijo también estas palabras: «Oh, precio de mi redención y alimento de mi peregrinaje, te recibo. Por tu amor he estudiado y me he esforzado y mantenido la vigilia. Te he predicado y enseñado. Nunca he dicho conscientemente una palabra contra ti».[3]

No es sorprendente que Santo Tomás exprese una creencia tan firme en la Presencia Real en este momento de su vida. Pero a aquellos lectores familiarizados sólo con el lenguaje y el discurso impersonal y escolástico del Aquinate, les chocará el modo personal y directo con el que Tomás se dirige a Cristo en la Eucaristía. Aquí, el gran teólogo no está pensando especulativamente —en abstracto, por así decir— sobre el misterio de la Eucaristía. No. Con una inmediatez extasiada

[3] Bernardo Gui, *Vita s. Thomae Aquinatis, en Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, Toulouse, 1911, p. 205. Este relato de Bernardo Gui, que incluye una oración real dicha por Santo Tomás, es mucho más elaborado que el relato registrado por Pedro de Montesangiovanni. Excepto por una palabrita —«amor»— la traducción del texto inglés de Gui es de Kenelm Foster OP. La frase '*pro cujus amore*' la traduce Foster como 'por tu causa'. Véase la edición de Foster de *The Life of Saint Thomas Aquinas*, pp. 55-6.

y contemplativa toda su atención está fijada, podemos decir, en el Pan de Vida. Y habla tan íntima y directamente a Cristo que, cuando leemos sus palabras, estamos, en efecto, oyendo por casualidad a un santo en oración.

A lo largo de los siglos se le han atribuido a Santo Tomás otras oraciones que tienen la misma inmediatez y franqueza, y unas pocas han llegado a ser bastante bien conocidas (*La oración antes del estudio*, por ejemplo). Pero, en su mayor parte, las *Piae preces*, las oraciones atribuidas al santo, han recibido relativamente poca atención.[4] Así pues, ¿cómo valoramos hoy su carácter real y su estatuto? ¿Es posible que esas oraciones sean realmente obra del Aquinate?

Lo primero que hay que señalar es que las *Piae preces* no se encuentran en el catálogo oficial de las obras del Aquinate preparado en el momento de su proceso de canonización. Este hecho parecería que va en contra de su autenticidad. Pero el catálogo se ocupa sólo de las que llama «obras» y no es obvio que breves plegarias encajen bajo esa particular rúbrica o categoría. La celebrada oración *Adoro te devote*, aunque ahora se acepta generalmente como uno de los logros más delicados del Aquinate, también quedó excluida del catálogo de canonización. Y eso no carece de significación. Digo esto porque el *Adoro te* no se compuso como himno (como hoy tiende a creer la gente) sino más bien como una *oración* privada.[5] Por eso, tenemos una importante evidencia para sugerir que el Aquinate no fue en ningún caso reacio a la composición de breves textos u oraciones devocionales a la manera de las *Piae preces*.

Ninguno de los manuscritos que atribuyen las *preces* a Tomás de Aquino es anterior al siglo XIV. Sin embargo,

[4] Pueden encontrarse las oraciones tanto en las ediciones de Busa como de Marietti de la obra del Aquinate: Busa, vol. 6 *(Reportationes)* pp. 584-5; Marietti, *Opuscula theologica*, vol. 2, *De re spirituali*, pp. 283-9.

[5] Véase Robert Wielockx, «Poetry and Theology in the *Adoro te deuote*: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness», en K. Emery y J.P. Wawrykow (eds.), *Christ Among the Medieval Dominicans*, Notre Dame, Indiana, 1998, pp. 157-74.

cuando las oraciones aparecen en forma manuscrita son casi siempre atribuidas al Aquinate, y nunca a otro autor. Este hecho, en sí mismo, no es, por supuesto, una prueba definitiva de autenticidad. E inevitablemente persistirán las dudas de un tipo u otro en las mentes de los estudiosos en lo que respecta a la cuestión de la autoría. Pero merece la pena señalar aquí que un número impresionante de comentaristas, a lo largo de los últimos cien años, no ha tenido dificultad en reconocer al Aquinate como el autor o probable autor de las *Piae preces*.

Otto Hermann Pesch, por ejemplo, comentando las *Piae preces* en 1998, subrayó: «merece la pena estudiar los textos para ver cómo toda la teología de Tomás se refleja en una piedad vivida».[6] Muchos años antes, el estudioso dominico A.-D. Sertillanges, había publicado una traducción al francés de las *Piae preces* y, al presentar la obra, dejó clara su convicción de que las *preces* merecían ser agrupadas «bajo la alta firma» del Aquinate: «la profundidad y estructura de estos escritos corresponde tan bien con la doctrina, el estilo y el movimiento natural del pensamiento tomista que aquellos lectores que estén más familiarizados con las obras del Aquinate son aquellos que menos pueden dudar de la marca del Aquinate».[7]

En años más recientes, las *Piae preces* han atraído la atención de la estudiosa alemana Lydia Maidl.[8] Aunque básicamente negativa en su valoración, Maidl está indiciariamente

[6] Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin: Grenze und Gröe mittelalterlicher Theologie*, Mainz, 1988, pp. 105-6.

[7] Véase A.D. Sertillanges, *Prières de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1920, p. 8. Otro dominico, Pierre Mandonnet, escribiendo más o menos en la misma época, expresó la misma confianza respecto a la cuestión de la autoría del Aquinate: 'Las *Piae preces*, o colección de diversas oraciones atribuidas al doctor angélico… se presentan con condiciones de autenticidad muy aceptables'. Véase P. Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, Kain, Belgium, 1921, p. xviii.

[8] Lydia Maidl, *Thomas von Aquin*, Freiburg, 1994. Esta colección de textos del Aquinate, con un comentario de Maidl, fue introducida por Otto Hermann Pesch.

abierta a la posibilidad de que el Aquinate pudiese ser realmente el autor de las *preces*. Sin embargo, por varias razones que manifiesta, Maidl se muestra mucho menos impresionada que A.D. Sertillanges por «la profundidad y estructura» de algunas de las oraciones.[9] Los aspectos que presenta son estimulantes y de un interés muy considerable. Tendré la oportunidad, por ello, de reflexionar sobre lo que ella tiene que decir cuando comente las oraciones individuales.

Las *Piae preces* son obras de prosa, no de poesía. Pero en el latín original hay, a veces, bajo la superficial desnudez del lenguaje, un claro patrón broncíneo de pensamiento e imagen, una sensación tan marcada de la *forma* además del contenido, que el efecto general no es distinto del de un buen verso. Y esa es una de las razones por las que, al traducir las plegarias al inglés, me he apoyado en el uso de la ruptura de líneas y sangrados para sugerir algo de la controlada estructura y la energía rítmica de los textos originales.

***

Lo que ha impresionado mucho a los lectores del Aquinate a lo largo de los años es la consonancia de pensamiento y expresión, de imagen e idea, que parece que existe entre las oraciones atribuidas al Aquinate y la visión teológica que expresa en sus otras obras. Lydia Maidl, por ejemplo, llama la atención sobre el hecho de que los temas expresados en *Concede michi* (la oración para ordenar sabiamente la vida) son temas «caros al corazón de Tomás».[10] Y continúa: «las virtudes características del modo personal de vida de Tomás (obediencia, pobreza, castidad) y de su enseñanza sobre las virtudes son consideradas una por una».[11] A pesar de ese impresionante reconocimiento, Maidl decide al final

[9] Ibid., pp. 90-2.

[10] Ibid., pp. 106-7.

[11] Ibid., p. 107.

que el Aquinate probablemente no es el autor de *Concede michi*, y tampoco es probable, en su opinión, que sea el autor de ninguna de las otras oraciones que se le atribuyen.

Entre las razones que presenta para justificar esta decisión, resalta una en particular: «lingüísticamente —dice— todas estas oraciones se diferencian del mundo conceptual escolástico que Tomás usa en sus obras teóricas».[12] Pero, ¿es esto cierto? Y ¿estamos por ello obligados, en nombre de la seria erudición, a ir contra la marea de la tradición y a quitar las oraciones de las manos del Aquinate, por así decir, entregando la propiedad y la autoría a algún dominico medieval anónimo?

A primera vista, podría parecer de sentido común esperar que las oraciones de un escolástico notable como Tomás de Aquino estuviesen marcadas por el lenguaje distintivo del escolasticismo medieval. Y podría pensarse que no es menos natural esperar hallar en los sermones atribuidos al Aquinate la misma clara distinción lingüística. Pero, en el caso de los sermones, hay una notable ausencia de discurso escolástico, una tendencia a evitar el lenguaje académico que normalmente asociamos con la filosofía y la teología tomistas. Sobre este aspecto, Mark-Robin Hoogland dice: «Tomás apenas usa términos teológicos en sus sermones académicos. Podría haberlo hecho, dado que la mayor parte de su público los habría entendido. Sin embargo, el lenguaje de Tomás en estos sermones es impresionantemente sencillo y simple; parece que no quería alardear, como hacían algunos de sus contemporáneos».[13]

Creo que lo que Hoogland dice aquí respecto a los sermones puede aplicarse, con al menos la misma fuerza, a las *preces* atribuidas a Santo Tomás. En modo alguno deberíamos esperar que éstas fuesen aplastadas por la terminología

[12] Ibid., p. 92.

[13] Véase M.-R. Hoogland (ed.), *Introduction* en *Thomas Aquinas: The Academic Sermons: The Fathers of the Church: Medieval Continuation, vol. 2*, Washington, 2010, p. 13.

escolástica. Lo que podemos esperar, no obstante, es encontrar, en las plegarias, ideas y temas correspondientes a la visión central de la teología del Aquinate, temas caros a su corazón. Y esto es precisamente lo que descubrimos una y otra vez en las *Piae preces*.

2. La influencia de Humberto de Romans

Pero, ¿y las fuentes que subyacen a las oraciones? ¿Es posible que, desde dentro de la tradición, destaque un autor que haya tenido una influencia particularmente reveladora en alguna de las *preces*? Precisamente sobre este tema Lydia Maidl llama la atención sobre algo de gran interés. Tiene que ver con una fuente —una fuente inesperada— que está tras varias oraciones: una carta, una *epístola*, enviada a todos los frailes de la Orden dominicana durante la vida de Santo Tomás, y escrita por el Maestro de la Orden, Humberto de Romans.[14] El alcance de la influencia de este texto sobre las oraciones es notable. En cuatro de las oraciones encontramos no sólo expresiones breves, sino frases completas recogidas y asumidas en el texto posterior. De ahí que haya que preguntarse: ¿es probable que el Aquinate se hubiese dejado influir de este modo por su anciano y reverenciado contemporáneo?

Lo primero que hay que señalar al respecto es que el Aquinate, en sus diversos escritos, siempre estuvo abierto a dejarse influir por muchas y diferentes fuentes y voces. Una vez, en una homilía dada en París, subrayó: «no deberíamos abrir nuestros oídos sólo a una persona, sino a mucha gente». Y, en la misma homilía, citó el Eclo 6, 34: «Acude a la reunión de los ancianos: ¿Y si te encuentras a un sabio? Júntate a él».[15] Por supuesto, es probable que estos «ancianos»

[14] *Epistola beati Humberti, Opera de vita regulari*, vol. 1, edición Marietti, Roma, 1956. Maidl expresa su agradecimiento a la Dra. Marianne Schlosser por llamar su atención sobre la influencia de Humberto en las oraciones.

[15] Véase el Sermón 8, *Puer Jesus: Sermon on the First Sunday after Epiphany*, en Thomas Aquinas: *The Academic Sermons*, p. 100.

no estén presentes *físicamente.* Pero, al final, como explica Santo Tomás, eso no supone una diferencia: «si no tienes abundancia de gente, aún tienes abundancia de textos».[16]

La *Epístola* de Humberto de Romans no era un texto ordinario. No sólo estaba bastante bien escrita, en un peculiar estilo epigramático, sino que poseía una profundidad de comprensión sobre el carácter de la vida y la observancia religiosas que ciertamente habrían inspirado a muchos de los jóvenes dominicos que la leyeron. La carta se envió a todas las provincias de la Orden en un momento en el que el Aquinate estaba en la treintena o a finales de la veintena. Naturalmente, a esta distancia temporal, es imposible saber exactamente qué impacto tuvo la carta en el joven teólogo. Pero lo que sabemos con certeza es que la carta tuvo una profunda influencia en el individuo que escribió las *preces.* Y, respecto a la identidad de este individuo, una cosa está clara: fue un fraile dominico, y un dominico con dones intelectuales manifiestos.[17]

Pero ¿fue Santo Tomás el fraile en cuestión? Maidl parece señalar algo revelador cuando dice que las oraciones representan lo que podría llamarse el «lecho de roca dominicano original».[18] Lo que quiere decir con esto es que, aunque las oraciones «expresan peticiones que eran también las del dominico Tomás de Aquino, al menos en términos generales… no cabe esperar encontrar las cuestiones que le

[16] Ibid., p. 102.

[17] Hay una referencia a una «Orden» religiosa en una de las oraciones atribuidas al Aquinate. El autor, dirigiéndose a María, pide fuerza para servir «a ti y a tu amado Hijo en tu Orden». Dado el carácter general de las *Piae preces*, y el hecho de que siempre se le han atribuido al Aquinate, se presume que la Orden a la que se refiere es la Orden dominicana, y que el autor es un fraile dominico. Otra confirmación de la autoría dominicana procede de un comentario que hace Humberto de Romans, quien describe a María como la «patrona especial» de la Orden del Bienaventurado Domingo. «Ella es —dice— la madre especial de esa Orden que existe para alabar, bendecir y predicar a su Hijo, desarrollando, promoviendo y defendiendo la Orden». Véase *Super constitutiones Fratrum Praedicatorum*, XLII, *De vita regulari*, vol. 2, ed. Marietti, Roma, 1956, p. 136.

[18] Lydia Maidl, *Thomas von Aquin*, p. 91.

movían personalmente y de un modo particular».[19] Pero ¿es esto realmente así? Y ¿tiene razón Maidl cuando continúa afirmando que ciertas «tendencias e imágenes vulgarizadoras *(vulgarisierende Tendenzen und Bilder)* emergen en las oraciones que también pueden encontrarse en una forma similar en Humberto, pero que Tomás no usa, ni siquiera en sus sermones?»[20]

Para tratar de resolver esta cuestión será necesario examinar con cierto detalle las pocas oraciones que muestran una influencia inconfundible de Humberto. Hay cuatro:

1. *Concede michi:* oración para ordenar sabiamente la propia vida.
2. *O Deus omnipotens:* oración para obtener las virtudes.
3. *Laudo, glorifico, benedico:* oración de alabanza.
4. *Te Deum totius consolationis:* oración para alcanzar el cielo.

Lo que Maidl llama «tendencias e imágenes vulgarizadoras» es algo, se nos asegura, que no cabe esperar *siquiera* encontrar en los sermones de Santo Tomás. Pero ¿es eso así? El tono de los sermones, es verdad, es en su mayor parte un tono muy controlado y desapasionado. Pero hay ocasiones, y bastantes, en las que Santo Tomás, en su preocupación por comunicar el mensaje del Evangelio, deja claro que él no es en modo alguno reticente a manifestar una cierta «tendencia vulgarizadora». En ocasiones, de hecho, no duda en emplear *exempla* e imágenes bastante vivas para ayudar a presentar la fuerza de este mensaje.[21] Un colorido ejemplo que da es el del pie de un hombre que, de modo antinatural, crecía más que el otro y, como resultado, requería atención médica. Lo que Santo Tomás trata

[19] Ibid.

[20] Ibid., p. 92.

[21] En este asunto, Tomás está, quizás, siguiendo conscientemnte el ejemplo de Humberto de Romans, que llegó a componer una colección de *exempla* para uso de los predicadores. Véase *Early Dominicans: Selected Writings*, p. 373.

de mostrar es que, para crecer en sabiduría, el desarrollo de la mente humana no debe atrofiarse, sino que debe seguir el ritmo del resto del crecimiento de la persona.[22] Pero la imagen elegida, hay que decirlo, es ciertamente inesperada.

En otra ocasión, a mitad de un sermón predicado el 1 de diciembre de 1269, Santo Tomás, incapaz de ocultar su frustración por el hecho de que se predicasen herejías en el lugar en el que vivía, o sin querer disimularla, abandona súbitamente su acostumbrada calma y su impersonal modo de expresión, y habla alto y claro, y en la primera persona del singular: «sobre ciertos asuntos me admiro *(miror de quibusdam)*. Una vez se dijo que era malo que las herejías se predicasen en Lombardía, ¡pero hoy se predican en esta misma casa!»[23]

Las «tendencias e imágenes vulgarizadoras» que Lydia Maidl afirma que se encuentran en las *Piae preces* la convencen de que la obra probablemente no es del Aquinate. Pero ¿qué quiere decir exactamente con esta frase particular *(vulgarisierende Tendenzen und Bilder)*? No hace falta decir, por supuesto, que las *preces* tendrán un carácter diferente del de cualquiera de las otras obras atribuidas al Aquinate. Las oraciones son, por su misma naturaleza, más cautivadoras, de un modo inmediato, y más personales que, por ejemplo, un tratado académico o un sermón público. Según esto, el carácter personal de las *preces* en sí mismas no puede tomarse como un rasgo que vaya contra la autoría posible/probable del Aquinate. Si tal fuese el caso, uno se vería forzado a negar autenticidad al carácter personal y maravillosamente directo de la breve pero inolvidable oración que el Aquinate hace a Cristo justo antes de su muerte.

---

[22] *Puer Jesus: Sermon on the First Sunday after Epiphany,* S. Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Busa, vol. 6, 083, n. 1 (1980) p. 34c.

[23] Véase *Osanna filio David: A Sermon on Advent*, línea 253 (texto completo de Louis Jacques Bataillon). Estoy en deuda con Adriano Oliva OP, de la Comisión Leonina por poner amablemente a mi disposición el texto Leonino provisional de este sermón.

El texto original en latín de las cuatro *Piae preces* que nos interesan aquí puede encontrarse en el «apéndice 1» del final de este libro. Lo que sigue es una nueva traducción[24] de las cuatro oraciones con un comentario extenso de cada una de ellas. Por supuesto, hay otras *Piae preces* atribuidas al Aquinate —algunas de ellas notables por derecho propio— pero en este capítulo prestaremos atención exclusivamente a las cuatro oraciones ya mencionadas.

(1) Oración para el sabio ordenamiento de la propia vida

Oh Dios misericordioso,
concédeme
que las cosas que te placen,
a ti
las desee yo ardientemente
las investigue prudentemente,
las reconozca verdaderamente
y las lleve a su término perfecto.
Para alabanza
y gloria de tu nombre,
ordena mi vida
y haz
que conozca
lo que quieres que haga
y ayúdame
a lograr
lo que es adecuado
y necesario
para el bien de mi alma.
Que mi camino, Señor,
sea tuyo por entero,
honesto y perfecto,
que no me quiebre
ni en la prosperidad

---

[24] «Al inglés», dice el texto original. Nosotros la vertemos al castellano En la traducción de las oraciones he seguido la traducción del autor, así como el texto latino del Aquinate (N. del T.).

ni en la adversidad
de modo que, en la prosperidad te dé gracias
y en la adversidad
te sirva con paciencia,
ni exaltado
en aquélla
ni abatido en ésta.
Que no me regocije
en nada
a menos que me lleve a ti,
ni me entristezca
por nada
a menos que me aleje de ti.
Que no desee
placer
o tema desagradar
a nadie más que a ti.
Que todas las cosas pasajeras
queden sin valor para mí
a causa de ti,
y que todas las cosas
que son tuyas
me sean queridas,
y tú, Dios,
sobre todas las cosas.
Que todo gozo
sin ti
me sea tedioso,
y que no desee nada
aparte de ti.
Que todo trabajo
que haga por ti
me sea deleitoso, Señor,
y todo reposo
que no descanse
en tu presencia
me sea tedioso.
Permíteme, mi Dios
dirigir mi corazón a ti
frecuentemente

y déjame
afligirme por mi fracaso
con propósito de enmienda.
Hazme, Dios mío,
humilde sin pretensiones,
alegre sin frivolidad.
triste sin abatimiento
maduro sin pesadez,
pronto sin levedad,
veraz sin duplicidad.
Permíteme temerte
sin desesperación,
y esperar en ti
sin presunción.
Haz que corrija a mi prójimo
sin hipocresía, y
sin orgullo
le edifique
con la palabra y el ejemplo:
que sea obediente
sin contradicción,
paciente sin murmuración.
Dame, dulcísimo Dios, un corazón vigilante
al que ningún pensamiento curioso
pueda alejar de ti.
Dame un corazón noble
que ningún deseo indigno
pueda nunca envilecer.
Dame un corazón invicto
al que ninguna tribulación
pueda fatigar.
Dame un corazón libre
al que ninguna violenta tentación
pueda esclavizar.
Dame un corazón honesto
al que ninguna perversa intención
pueda torcer.
Concédeme, Señor,
inteligencia para conocerte,
diligencia para buscarte,

sabiduría para encontrarte
conversación que te plazca,
perseverancia para esperarte con fidelidad,
y confianza para abrazarte finalmente.
Concédeme que
como penitencia
sea afligido con tus penas,
en el camino de la gracia
use de tus beneficios,
y como gloria, disfrute
de tus gozos en la patria.
Amén.

Oración para el sabio ordenamiento de la propia vida. Comentario

A. La búsqueda de la sabiduría

Esta es, sin duda, la más bella de las cuatro oraciones que vamos a considerar. Desde la primera frase a la última manifiesta una tranquila y, sin embargo, urgente determinación, tanto de la mente como del corazón, a entregar todo a Dios. La oración la dice un hombre que pide el conocimiento vivo de Dios. Pero, aunque es una oración claramente compuesta por un intelectual, la sabiduría que se busca no es un mero conocimiento intelectual. Es más bien esa sabiduría de espíritu que afecta a cada aspecto de la vida, tanto interior como exterior.

Ordena mi vida
y haz
que conozca
lo que quieres que haga
y ayúdame
a lograr
lo que es adecuado
y necesario
para el bien de mi alma.

Si se me pidiese que eligiera una frase de esta oración que, destacase típica del Aquinate, sin duda yo seleccionaría la siguiente: *«ordina statum meum»* (pon orden en mi vida). Lo que la oración pide es, sobre todo, el don de sabiduría. Y una convicción fundamental de Santo Tomás es que es éste es el don o capacidad especial del hombre sabio para poner las cosas en orden: *«sapientis est ordinare»*.[25] Para Tomás, como teólogo y filósofo, el individuo verdaderamente sabio es la persona que conoce a Dios como la «Causa suprema» y puede, en consecuencia, a la luz de ese conocimiento, ver y comprender otras «causas» en relación unas con otras y con Dios, y así empezar «a poner las cosas en orden».[26] Sin embargo, en lo que respecta a la cuestión del conocimiento sobrenatural, esta capacidad nunca se logra solamente mediante el esfuerzo humano. Tomás repite una y otra vez que es siempre un don del Espíritu. Y eso explica, sin duda, la callada insistencia y humildad de los fragmentos y frases de petición.

Dado que, en ocasiones, la oración cristiana toma la forma de petición de ayuda a Dios y a veces incluso de súplica de la asistencia divina, puede caricaturizarse fácilmente como una forma de comportamiento humillante y servil, una actividad que, en cierto modo, socava la dignidad de la persona humana. Pero el autor de esta oración particular, aunque en manera alguna sea reticente a revelar la profundidad de su necesidad de gracia, se pone ante nosotros y se pone ante Dios con una inequívoca fuerza de presencia y fuerza de carácter. Creo que algo de ese carácter

[25] Tomás, en su comentario a la *Ética a Nicómaco*, L.1, lect 1, 1, dice: «como dice el Filósofo, al comienzo de su *Metafísica*, es asunto del hombre sabio ordenar. La razón de esto es que la sabiduría es la perfección o razón más poderosa cuya característica es conocer el orden».

[26] Véase *ST*, II-II q.45, a.1. Thomas R. Heath dice: «se acepta la enseñanza aristotélica de que la sabiduría es el conocimiento de la causa suprema, o la realidad más fundamental, y que sus actividades principales son: (1) contemplar esa realidad, (2) hacer juicios tanto de naturaleza teórica como práctica a la luz de esa contemplación, y (3) poner las cosas en orden». Véase el «Appendix 4», en *Summa theologiae*, Blackfriars Edition, vol. 35, pp. 200-1.

se revela en los adjetivos fuertes y radiantes que elige cuando describe, en un momento determinado de la oración, la clase de persona que desearía llegar a ser sobre todas las cosas con la ayuda de Dios, es decir, vigilante, noble, invicto, libre y honesto.

> Dame, dulcísimo Dios, un corazón vigilante
> al que ningún pensamiento curioso
> pueda alejar de ti.
> Dame un corazón noble
> que ningún deseo indigno
> pueda nunca envilecer.
> Dame un corazón invicto
> al que ninguna tribulación
> pueda fatigar.
> Dame un corazón libre
> al que ninguna violenta tentación
> pueda esclavizar.
> Dame un corazón honesto
> al que ninguna perversa intención
> pueda aferrarse.

Ojeando estas cinco breves peticiones uno toma conciencia no sólo de un devoto hombre de oración, sino también de alguien bien educado en el conocimiento del corazón humano, familiarizado con sus virtudes y vicios, sus debilidades y sus heridas, sus miedos y anhelos, y su irreprimible capacidad para la grandeza. Lo que el autor desea son —sí— los dones de Dios, pero parece que lo que le importa aún más que la vida misma es el Autor de la Vida. La sección de la oración que comienza con la frase «que no me regocije en nada a menos que me lleve a ti...» es elocuente a este respecto. Aquí, las declaraciones insistentes de deseo, repetidas una y otra vez, delatan una pasión contemplativa que, en mi opinión, es tan radical en su urgencia y anhelo como la del gran teólogo y poeta místico San Juan de la Cruz. El autor dice, por ejemplo:

> Que todas las cosas pasajeras
> queden sin valor para mí
> a causa de ti,
> y que todas las cosas
> que son tuyas
> me sean queridas,
> y tú, Dios,
> sobre todas las cosas.

Lo que inmediatamente me viene a la mente, cuando leo estas líneas, es la famosa réplica que Santo Tomás hizo a la voz que oyó que le hablaba desde el crucifijo en Nápoles: «Tomás, has escrito bien de mí; ¿qué recompensa quieres que te dé por tu trabajo?» Y la respuesta: *«nil nisi te, Domine»:* «Señor, nada sino a ti».[27] Merece ponerse este «nada» *—nil—* junto al *«nada, nada, nada»* del místico español. Cuando se presta esa atención sin distracciones, contemplativa, a Dios, ésta no niega en lo más mínimo, por supuesto, la capacidad ordinaria de vivir una vida humana completa. Por el contrario, hace que la vida sea más completa, más satisfactoria. Pero para el autor de la oración lo que importa más incluso que la vida misma es el Autor de la vida. Y quizá esa sea la razón por la que la oración sigue acto seguido hablando del trabajo y el descanso humanos en relación con Dios.

La cuestión del trabajo es, por supuesto, discutida en otra parte por Santo Tomás. En la *Summa,* una de las «objeciones» que se ponen respecto al asunto afirma que, a diferencia del carácter llevadero de la contemplación, en la que «no hay esfuerzo bajo la carga» y uno, por consiguiente, puede disfrutar una vida informada por la sabiduría, en la vida activa todo trabajo es claramente «tedioso» *(taedium):* «trabajamos bajo una gran carga de necesidad» y no encontramos descanso.[28] Santo Tomás, discrepa de esta idea e insiste en que el trabajo no tiene que ser experimentado

[27] Véase *Albert and Thomas: Selected Writings,* p. 265.
[28] *ST,* II-II q.45, a.3, obj 3.

siempre como algo «amargo». Puede transformarse desde dentro por la gracia de la sabiduría, porque la sabiduría, propiamente entendida, no es sólo para la contemplación, sino que es una ayuda necesaria y también una guía para la vida activa, para la vida del trabajo.

Dice: «de esa dirección de la sabiduría sobre los actos humanos no se sigue amargura o trabajo; antes bien, la amargura se trueca en dulzura y el trabajo en descanso».[29] Un eco minúsculo, pero significativo, de esta enseñanza puede oírse hacia la mitad de la oración que pide la sabiduría: «que todo trabajo que haga por ti me sea deleitoso, Señor, y todo reposo que no descanse en tu presencia me sea tedioso».

Cuando, después, la oración se acerca a la conclusión, hay una notable repetición de las palabras «tú» y «tuyo». Mente y corazón están centrados en Dios y sólo en Dios. Y si eso no ya era obvio antes en la oración, ahora se vuelve extraordinariamente claro: la mente que está tras la oración es una mente en continua búsqueda del conocimiento de Dios, una mente enamorada de Dios.

> Concédeme, Señor,
> inteligencia para conocerte,
> diligencia para buscarte,
> sabiduría para encontrarte
> conversación que te plazca,
> perseverancia para esperarte con fidelidad,
> y confianza para finalmente abrazarte.

B. La cuestión de la autoría

En su libro, Maidl, como se ha señalado antes, habla de «asuntos que conmovieron a Santo Tomás personalmente y de un modo particular» y añade que *no* deberíamos esperar encontrar evidencia de esos asuntos precisos en las oraciones, ya que, en su opinión, las *preces* fueron, con toda proba-

[29] *ST*, II-II q.45, a.3, ad 3.

bilidad, compuestas por un autor o autores dominicos anónimos que nos son desconocidos. Contra esta teoría, merece la pena señalar que los pasajes reales de las oraciones que en su mayoría delatan la influencia de Humberto, son pasajes que tocan directamente cuestiones o «asuntos» que tienen un interés muy particular y personal para Tomás: primero, la búsqueda apasionada del conocimiento de Dios; segundo, el intento, en la vida cristiana virtuosa, de encontrar el justo medio; y, tercero, el anhelo del corazón y la mente por alcanzar los gozos del cielo, el deseo de la vida eterna. Me parece que el autor de las oraciones es un hombre claramente cuidadoso y cultivado en lo que respecta a los pasajes que decide incorporar a su texto. Nada de la florida retórica de Humberto, por ejemplo, tiene cabida en las oraciones.[30] En vez de eso, los pasajes que el autor elige «tomar prestados» de la *Epistola* son, sin excepción, pasajes de una manifiesta sabiduría y una fuerza y belleza indudables.

Tomemos, por ejemplo, la siguiente exhortación breve de la *Epistola*, en la que Humberto, con elocuencia simple pero impresionante, exhorta a sus hermanos a buscar el conocimiento vivo de Dios: «en la medida en que esté en vuestro poder, esforzaos siempre por tener una mente que conozca a Dios, una voluntad que ame a Dios, un entusiasmo que le busque, una sabiduría que le encuentre, una conversación que le plazca, una perseverancia que, confiadamente, le espere».[31] El autor de *Concede michi*, la oración para pedir el sabio ordenamiento de la vida, da a su exhortación de predicador la forma de una petición solemne, incorporando en su texto casi todas las imágenes

[30] He aquí un ejemplo de esa retórica: «que cada uno trate, por ello, de poseer un corazón que sea como un jardín que florece con los árboles de las virtudes, como un almacén fragante con los perfumes del santo afecto, como un cielo radiante con las estrellas del divino brillo, como una flor que recibe el rocío celestial». Humberto de Romans, *The Religious Vows and Virtues*, Londres, 1922, pp. 73-4. El texto latino en original puede verse en *Epistola beati Humberti*, LI, p. 33.

[31] Humberto de Romans, *Epistola beati Humberti*, XLVII, *Opera de vita regulari*, vol. 1, Marietti ed., Turín, 1956, p. 30.

de Humberto. Lo que podría chocarnos hoy, pues parece realmente una forma de plagio, en la Edad Media era una práctica considerada totalmente aceptable. Tomás, en una de sus homilías, anima a los que le escuchan a «recoger las flores» (*carpere flores*) de tantos maestros como sea posible.[32] Y puede que hubiese estado más que feliz, por ello, al considerar las palabras e ideas de la carta de Humberto como una cosecha a la espera ser recogida.

El poeta Goethe, en una ocasión, reflexionando sobre este tema, pero pensando en particular en el caso del poeta, subrayó: «¿no le pertenecen legítimamente a un poeta todos los logros de sus predecesores y contemporáneos? ¿Por qué debería dejar de recoger las flores donde las encuentra? Sólo haciendo nuestras las riquezas de los otros traemos algo grande al ser».[33]

Uno de los deseos fundamentales, expresado tanto en la oración para el ordenamiento *(Condece michi)* como en la oración por las virtudes *(O Deus omnipotens)*, es el deseo de lograr un modo de vida que evite los extremos innecesarios y se mantenga en un sendero medio, lo que tradicionalmente se ha denominado «el justo medio». En la *Summa theologiae*, Santo Tomás dice: «el bien de la virtud, tanto intelectual como moral, consiste en el medio en conformidad con una regla».[34] Y así, cuando las personas se van a los extremos, hay una discordancia respecto a la regla o medida, «lo cual sucede o bien porque excede la medida o bien porque no la alcanza».[35]

En la *Epistola* de Humberto, encontramos una constante insistencia en la importancia de alcanzar, en la vida y en la vida religiosa, el justo medio. Dice: «en todas vuestras acciones, huid de los extremos y manteneos siempre en el

[32] *Puer Jesus: Sermon on the First Sunday after Epiphany.* Véase Sermon 1, en 'Appendix: Sermones,' *Opera omnia sancti Thomae*, Parma, vol. 24, p. 223a.
[33] Citado por Harold Bloom en *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford, 1973, p. 52.
[34] *ST*, I-II q.64, a.4, ad 1.
[35] *ST*, I-II q.64, a.1.

medio (*semper in medio vos tenete*)».[36] Luego, a modo de ilustración de lo que quiere decir, continúa diciendo: «hermanos míos, sed humildes sin fingimiento, maduros sin pesadez, prontos sin levedad, temerosos sin desesperación, esperanzados sin presunción, alegres sin frivolidad, pacientes sin murmuración».[37] El pasaje es tan claramente revelador y es una ilustración tan aguda y fina del justo medio, y está expresado de un modo tan sucinto por Humberto, que no sorprende que el autor de *Concede michi* se sintiese atraído a incorporarlo, casi palabra por palabra, en su oración.

En este contexto, merece citarse otro breve pasaje de la oración. Manifiesta, una vez más, un profundo deseo de encontrar, en el medio de todos los placeres y presiones de la vida, el justo medio: «que mi camino, señor, sea tuyo por entero, honesto y perfecto, que no me quiebre ni en la prosperidad ni en la adversidad, de modo que, en la prosperidad te dé gracias y en la adversidad te sirva con paciencia». El tema de cómo tratar del mejor modo con la adversidad y la prosperidad es referido en varias ocasiones en la *Epistola*. Humberto dice, por ejemplo: «que tu camino hacia Dios vaya tanto por la adversidad como por la prosperidad, de modo que puedas ser humilde y agradecido en tus éxitos y paciente en los problemas y en la mala suerte».[38]

Así pues, por lo que respecta a la cuestión de la «prosperidad» y la «adversidad», la influencia de Humberto de Romans está clara. Pero el autor de la oración no se contenta simplemente con asumir varias frases y repetirlas sin al menos un esfuerzo modesto de transformarlas. En este caso, lo que hace no es, por así decir, desarrollar o cambiar la idea, sino más bien expresar esa idea en un nuevo y controlado patrón de palabras. Escribe, en efecto, una nueva frase, completa en sí misma, con su propia y distinta caden-

[36] *Epistola beati Humberti*, LIII, *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 37.
[37] Ibid.
[38] Humbert of Romans, *The Religious Vows and Virtues*, p. 63. El texto latino original está en *Epistola beati Humberti*, XLVII, p. 29. Véase también *Epistola*, XLII, p. 25.

cia y ritmo, y que posee algo de la cualidad de un poema en prosa. La frase se abre con una fuerte exclamación: «que mi camino, señor, sea tuyo por entero» *(Via mea, Domine, ad te tuta sit)*, y acaba refiriéndose brevemente a *«prospera»* y*»adversa»* con dos frases soberbiamente equilibradas: *«ut in illis non extollar, et in istis non deprimar»* (ni exaltado en aquélla, ni abatido en ésta).

Una pista clara de que el autor de la oración que estamos considerando no es, como se ha sugerido, un anónimo escritor dominico, sino más bien el Aquinate mismo, es el hecho de que se puede encontrar una referencia explícita al tema de la adversidad y la prosperidad en uno de los sermones auténticos de Santo Tomás. Allí, con palabras que nos recuerdan las palabras utilizadas en la oración, Tomás habla de aquellos «que están jubilosos en tiempo de prosperidad, pero murmuran en tiempo de adversidad» (*qui sunt elati tempore prosperitatis, et mumurant tempore adversitatis*).[39] En el mismo sermón, Tomás habla también del resultado infeliz que puede seguirse cuando no se mantiene una perspectiva apropiada sobre la vida tanto en los buenos tiempos como en los malos: «puede incluso suceder —señala— que a veces un hombre pueda poner un freno en su boca en tiempo de prosperidad, pero en tiempo de adversidad blasfeme y murmure».[40]

Así pues, ¿qué hemos de concluir? ¿Hay razones, a la luz de la investigación presentada hasta ahora en este capítulo para creer que Tomás de Aquino es realmente el autor, o al menos el autor probable, de *Concede michi?* Diferentes lectores llegarán inevitablemente a diferentes conclusiones, pero mi propia convicción es que ya tenemos razones suficientes para hacer esta afirmación.

Y también hay algo más. Poco después de haber completado mi investigación sobre este asunto, y de escribir estas páginas, me tropecé con un elemento vital de información respecto a la autoría del Aquinate de la oración que, felizmente, confirma mi convicción de que el Aquinate es realmente el autor probable de esta profunda y bella oración. Lo que descubrí es que *Concede michi*, la oración para el sabio ordenamiento, fue incluida en la primera *Vida* del Aquinate, escrita por su contemporáneo dominico Guillermo de Tocco,[41] y fue atribuida a Santo Tomás.[42] Este detalle, manifiestamente importante, no fue conocido por los estudiosos hasta 1996, cuando Claire Le Brun-Gouanvic publicó una nueva edición acreditada de la *Vida*.[43] Y eso significa, presumiblemente, que incluso una investigadora tan distinguida como Lydia Maidl, cuando trabajaba en su libro, no habría conocido la nueva información relativa a la oración del Aquinate. Su obra se publicó dos años antes, en 1994.[44]

Por lo que respecta a la edición académica de la *Vida*, Torrell dice: «uno de los resultados más interesantes del autor es haber establecido la evidencia sobre la base de manuscritos tardíos, pero fiables, para cuatro versiones sucesivas del texto, que Guillermo [de Tocco] reelaboró hasta el último momento, es decir, hasta la canonización de Tomás,

39 *Lux orta est: Sermon on the Feast of the Birth of the Blessed Virgin Mary*, Busa, vol. 6, 37 b, p. 37.

40 Ibid.

41 Tocco conoció al Aquinate hacia el final de su vida en Nápoles (1272-4). Fue un devoto discípulo del santo, y su *Vida* es generalmente considerada como nuestra fuente de información principal sobre Tomás de Aquino.

42 Véase Claire Le Brun-Gouanvic, *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco*, 29, p. 156. Los dos manuscritos originales que incluyen la oración, con la atribución al Aquinate, se encuentran en Alemania. Le Brun los enumera en las páginas 61-3. Para encontrar información relativa a los manuscritos de *Concede michi*, véase A. I. Doyle, «A Prayer attributed to Aquinas», *Dominican Studies* 1 (Julio, 1948), pp. 229-38.

43 La edición de Claire Le Brun-Gouanvic comenzó como una tesis doctoral presentada en la universidad de Montreal en 1987. Antes de su edición de la *Vida*, la edición más autorizada disponible era la publicada por Dominique Prummer en 1912. Véase *Ystoria sancti Thome de Aquino*, p. 71.

44 Algo que indica claramente que Maidl no era consciente de la investigación novedosa de Le Brun es el hecho de que la versión de *Concede michi* incluida en su libro difiere en varios aspectos respecto a la versión de la oración que Guillermo de Tocco incluyó en su *Vida*, y atribuyó a Santo Tomás.

el 18 de julio de 1323».[45] La cuarta versión, según Torrell, «incluye numerosos añadidos que han permanecido inéditos hasta ahora». Uno de estos «añadidos» es la oración *Concede michi*.[46] Dada la inclusión de la oración en la *Vida* de Tocco, parece ahora prácticamente cierto que el *Concede michi* es realmente una obra de Tomás. Y, si ese es el caso, revela algo de enorme interés: una estima manifiesta de fray Tomás de Aquino por su contemporáneo mayor, Humberto de Romans. Hablando en general, cuando los expertos discuten la cuestión de las fuentes del Aquinate, la tendencia es centrar la atención en figuras del pasado lejano, en autores famosos como Aristóteles y San Agustín. Pero aquí lo que está en juego es una influencia mucho más cercana a su tiempo: la sabia y humilde *Epístola* del Bienaventurado Humberto.[47]

***

[45] J.P. Torrell, *St Thomas Aquinas: The Person and His Work*, vol. 1, p. xvi.

[46] El «añadido» que le interesa de modo particular a Torrell y a muchos otros estudiosos es la presencia, en la *Vita* de Tocco, de la oración *Adoro te devote*. El hecho de su inclusión por parte de Tocco ha estimulado enormemente la atribución de esta obra al Aquinate. Desafortunadamente, sin embargo, poca o ninguna atención se ha prestado a la inclusión por parte de Tocco de la otra oración, *Concede michi*, aun cuando en opinión de Le Brun-Gouanvic la atribución de esta oración a Santo Tomás goza exactamente del mismo estatus que la del *Adoro te devote*. Véase *Ystoria sancti Thome de Aquino*, 53-4, p. 156.

[47] Este «préstamo» puede que no señale la única ocasión en la que la obra de Tomás revela la influencia de Humberto de Romans. Leonard Boyle OP ha sugerido que el breve prólogo de Santo Tomás a la *Summa theologiae* fue directamente influido por un texto de Humberto. En su *Liber de instructione officialium*, Humberto advierte al Lector, por el bien de sus oyentes, que evite «la irritante verbosidad que se da cuando hay demasiada repetición». Tomás, de igual modo, en su Prólogo, declara que «la repetición frecuente ha provocado molestia y confusión en las mentes de los oyentes». Véase L. Boyle, *Facing History: A Different Thomas Aquinas*, Louvain-La-Neuve, 2000, pp. 81-2. Le agradezco a Conor McDonough OP que me haya hecho caer en la cuenta de este pasaje de la obra de Boyle.

La oración *Concede michi* es una oración que pide la sabiduría y el sabio ordenamiento. «Pero ¿dónde podemos encontrar la sabiduría?», pregunta Tomás en uno de sus sermones. Y responde: «Primero, en un *magister* o en gente que sea más sabia [que tú]. Por eso dice en Deut. 32,7: «Pregunta a tu padre», es decir, a un *magister*. «Porque igual que un padre te ha engendrado físicamente, un *magister* te engendra espiritualmente».[48] Uno de los consejos particularmente sabios que el Beato Humberto ofrece a sus hermanos frailes predicadores, en la *Epistola*, es «buscar oportunidades para la oración secreta» (*Orationes furtivas quaerite*)».[49] Parece que fray Tomás se tomó a pecho este consejo y fue después un paso más allá. Si la evidencia que hemos reunido hasta ahora no está equivocada, Tomás decidió componer (para la devoción, sin duda) una «oración secreta» inspirada en un alto grado por la sabiduría de su reverenciado contemporáneo, el Beato Humberto de Romans.

(2) Oración para obtener las virtudes

Oh Dios,
tú que todo lo puedes
todo lo sabes
sin principio ni fin,
dador
y conservador de las virtudes,
dígnate establecerme
sobre el firme fundamento de la fe,
y estar protegido
por el inexpugnable escudo de la esperanza

[48] *Puer Jesus: Sermon on the First Sunday after Epiphany*, en *Thomas Aquinas: The Academic Sermons*, p. 102. Véase Busa, vol. 6, 083, n. 1, p. 34b. Merece la pena señalar que Tomás conoció personalmente a Humberto de Romans. Ambos estuvieron presentes en el capítulo general de la Orden de Valenciennes, en 1259.

[49] *Epistola beati Humberti*, XLVIII, *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 30.

y estar adornado
con el vestido nupcial de la caridad.
Dame la gracia de,
por la justicia,
estar sujeto a ti,
por la prudencia
evitar los engaños del diablo,
por la templanza,
atenerme al justo medio,
por la fortaleza
tolerar con paciencia la adversidad.
Dame el bien
que no tengo, y la gracia
de buscarlo humildemente
en quienes lo tienen.
Que me acuse
honestamente del mal de culpa
que haya hecho
y soporte con calma
el mal de pena
que venga sobre mí.
Que no envidie
el bien de mi prójimo,
sino que siempre dé gracias
por tus bienes.
Que siempre sea disciplinado
en el vestir,
en el modo de caminar,
y en los gestos que utilice.
Contén mi lengua
del hablar ocioso,
impide que mis pies
correteen,
cierra mis ojos
a la mirada errabunda
protege mis oídos
de los rumores.
Baja mi mirada con humildad
eleva mi mente
a las cosas celestes,

déjame desdeñar todo lo transitorio
y anhelarte sólo a ti.
Concédeme que
dome mi carne,
purifique mi conciencia,
honre a los santos,
te alabe dignamente,
progrese en el bien,
y termine una vida de buenas obras
con una muerte santa.
Planta en mí, Señor,
las virtudes
para que pueda ser
devoto en cuestiones divinas,
prudente en las cosas humanas,
y oneroso
para nadie
en el cuidado de mi propio cuerpo.
Concédeme, Señor,
fervor en la contrición,
integridad en la confesión,
y una perfecta reparación.
Dígnate ordenar
mi yo interior
mediante una buena vida
para que pueda hacer lo que está bien
y lo que sea meritorio
para mí
y sea un ejemplo para otros.
Concédeme que nunca sea
precipitado
al emprender tareas
o perezoso
para evitarlas
no sea que trate de comenzar cosas
demasiado pronto
o trate de abandonarlas
antes de que hayan sido completadas.
Amén.

Oración para obtener las virtudes. Comentario

Una lectura cuidadosa de la Oración para las Virtudes revela claramente una cosa: su autor es un tomista entregado, un escolástico, que escribe en el espíritu de Santo Tomás, o, quizá más probablemente, Santo Tomás mismo. Creo que este juicio está bien fundado. Porque, por lo que respecta al escolasticismo, aunque las palabras de la oración sean claras y directas, no están recargadas con terminología escolástica, aun cuando lo que podría llamarse la «arquitectura» de la oración, su estructura interna, sea manifiestamente escolástica de parte a parte.

A. Virtudes mayores y menores

Puede ser útil dividir la oración en tres secciones: primero, una sección sobre las virtudes principales (desde «Oh Dios, tú que todo lo puedes» hasta «tolerar con paciencia la adversidad»); luego una sección relativa a evitar el mal y hacer el bien (desde «dame el bien» hasta «una muerte santa»); y finalmente, una breve sección relativa al sabio ordenamiento de la propia vida, tanto interior como exterior (desde «planta en mí, Señor» hasta «hayan sido completadas»).

La oración se abre dirigiéndose a Dios, «que todo lo puede y todo lo sabe», el Dios «sin principio ni fin», que sólo él es «dador y conservador de las virtudes». Las cosas que se piden son, en primer lugar, las tres virtudes teologales de fe, esperanza y caridad y, en segundo lugar, las cuatro virtudes cardinales de justicia, prudencia, fortaleza y templanza. Las gracias, que el autor enlaza aquí con la templanza y la fortaleza, traen inmediatamente a la mente dos necesidades o preocupaciones particulares que se señalaron antes en la Oración para el Sabio Ordenamiento, a saber: mediante la templanza, «atenerse al justo medio» y, mediante la fortaleza, «soportar con paciencia la adversidad». Esta sección introductoria se distingue por una

claridad de expresión casi científica y por una simetría de forma.

En la segunda sección, la palabra clave es «bueno» o «*bonum*». Se abre con una oración que pide la gracia para usar bien las cosas *buenas* de la vida, y concluye con una oración por el «progreso en el *bien*» y para «terminar una vida de *buenas* obras con una muerte santa». La palabra «*bonum*», en esta sección, se encuentra en varias formas diferentes, y dos veces se pone en contraste con la palabra «mal» o «*malum*». La oración habla en primer lugar del «*malum culpae*», el mal de la culpa o la ofensa, y luego pasa a hablar del «*malum penae*», el mal de la pena o del castigo. Puesto que en el contexto real de la oración, este último término se refiere al castigo divino, surge la pregunta: ¿en qué sentido puede decirse que el castigo de Dios es «malo»? Santo Tomás, al escribir la *Summa*, ofrece una respuesta meditada. Y en el proceso, usa la misma expresión, «*malum poenae*», distinguiéndolo del «*malum culpae*». Dice: «de Dios, en verdad, nos puede sobrevenir el mal de pena *(malum poenae)*, que no es mal absoluto, sino mal relativo y bien absoluto».[50]

La sección tercera y final está menos estructurada que las dos secciones precedentes, pero se refiere directamente, en un momento, a la «vida buena» *(«bonam vitam»)*, y da voz también a algunos deseos simples y prácticos relativos a alcanzar la sabiduría en la vida cotidiana. En esta tercera sección se subraya la importancia de la virtud de la penitencia, con una exactitud clara y escolástica. Las «tres partes» de la penitencia que Santo Tomás declara en la *Summa* que son esenciales para el Sacramento («contrición», «confesión» y «reparación») están incluidas en la oración, y están ubicadas exactamente en el mismo orden que en la *Summa*:[51]

[50] *ST*, II-II, q.19, a.1.
[51] *ST*, III, q.90, a.2 y a.3.

fervor en la contrición,
integridad en la confesión,
y una perfecta reparación.

Pero, ¿es Santo Tomás el probable autor de la Oración por las Virtudes? La estudiosa alemana Lydia Maidl, aunque está dispuesta a reconocer que, en la oración, «se trata un tema que pertenece a las preocupaciones centrales de Tomás», se inclina sin embargo al final contra la probable autoría del Aquinate. Dice: «la oración carece de la claridad y la amplitud de Tomás tanto en el contenido como en el lenguaje»[52]. Si comparamos la calidad y el esquema general de la oración que estamos considerando con los de la Oración para el Sabio Ordenamiento, aquella está, sin duda, mucho menos estrictamente ordenada, es menos «inevitable», quizá, que esta. Dicho esto, sin embargo, la Oración por las Virtudes *(«O Deus omnipotens»)* tiene un mérito considerable, su propia expresión honesta de deseo del orden correcto y la virtud, su propio conocimiento sabio del camino a la perfección. Y, añadido a esto, a menos que esté muy equivocado, frase tras frase e imagen tras imagen se lee y suena al Aquinate.

***

Una característica notable de la Oración por las Virtudes es la simplicidad de su tratamiento. No se hace referencia alguna a las tres Personas de la Santísima Trinidad. En vez de eso, se dirige a Dios simplemente como «Dios» o «Señor». En otra parte, en algunas de las otras oraciones atribuidas a Santo Tomás, encontramos que se invoca a la Trinidad y, en ocasiones, de manera muy poderosa. Así en *Adoro te devote,* por ejemplo, la oración, de principio a fin, se dirige a Jesucristo. Y sabemos que *Adoro te* fue incluida por Tocco en su *Vida* de Santo Tomás. Pero, en esa

[52] L. Maidl, *Thomas von Aquin*, p. 92

misma obra, Tocco incluyó también *Concede michi* (la oración para el Sabio Ordenamiento) que no hace referencia a ninguna de las tres personas de la Trinidad. Parecería, por ello, que Tomás se contentaba, en la oración, con dirigirse a Dios simplemente como «Dios» o de dirigirse a Dios como una o todas las Personas de la Trinidad. Señalo esto aquí porque en ocasiones, Lydia Maidl parece juzgar la ausencia de referencia explícita, en las *Piae preces,* a la Santísima Trinidad como un rasgo que va contra la probabilidad de que el Aquinate sea el autor.[53]

Al comienzo de la tercera sección de la oración se hace una petición de aquellas virtudes que permitirán a nuestro autor ser «devoto en cuestiones divinas» y «prudente en asuntos humanos». La petición afecta a uno de los aspectos más exigentes de la vida espiritual. ¿Cómo es posible equilibrar en la práctica una atención incondicional a las cosas de Dios y, al mismo tiempo, una atención responsable y devota a las cosas de la tierra? En la oración se da un enorme peso al primero de estos dos objetivos. No sólo leemos «eleva mi mente a las cosas celestes», sino también «déjame desdeñar todo lo transitorio y anhelarte sólo a ti».

El lenguaje de la oración, en este punto, puede sonar como un lenguaje demasiado extremado para que haya sido usado por el Aquinate. Pero, de hecho, corresponde casi exactamente con el lenguaje que Santo Tomás emplea en otra parte.[54] He aquí, por ejemplo, un pasaje representativo de uno de sus sermones: «apliquémonos a la renuncia de las cosas terrenas y al amor de las cosas celestiales de tal modo que desdeñemos la vida mundana y abracemos la vida celestial, que pasemos del trabajo al descanso, del mundo

[53] Véase Ibid., pp. 91-2.

[54] El hecho de que, en ocasiones, Santo Tomás aparentemente exprese «desprecio por este mundo» lo discute convenientemente Torrell en relación a la fundamental «posición sobre la bondad de las cosas» de Tomás. Véase J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2, pp. 241-5. Y, sobre esta cuestión, véanse también las páginas 227-8, 234-5 y 238.

a la gloria».[55] Cuando, en la Oración por las Virtudes, se enumeran los nombres de las cuatro virtudes cardinales, una tras otra, la primera de ellas se introduce así: «dame la gracia de, por la justicia, estar sujeto a ti». La mirada está puesta sólo en Dios. De modo semejante, en la *Summa*, cuando se presentan las cuatro virtudes cardinales, se habla de ellas como las «virtudes purgativas»: «virtudes de los que están en camino tendiendo a la semejanza divina».[56] En otras palabras, es su carácter *contemplativo* el que recibe el mayor énfasis:

> Entonces, la prudencia, mediante la contemplación de las cosas divinas, se desentiende de todas las cosas mundanas, y dirige todo el pensamiento del alma a Dios; la templanza abandona, en cuanto lo permite la naturaleza, los cuidados que pide el cuerpo; la fortaleza hace que el alma no tema abandonar el cuerpo y elevarse a las cosas superiores; y la justicia hace que el alma consienta totalmente seguir el camino de tal propósito.[57]

Lo que aquí se describe es una forma radical de ascetismo cristiano, una disciplina conformada no por odio al mundo u odio al cuerpo, sino por un anhelo profundo e insaciable de «las cosas de Dios». Y es ese mismo anhelo el que explica el fuerte impulso hacia el desapego y el autocontrol evidentes en la oración.

[55] *Caelum et terram transibunt: Sermon on the First Sunday of Advent*, en Thomas Aquinas: *The Academic Sermons*, p. 84. Este pasaje particular no se encuentra ni en Marietti ni en Busa, pero está incluido en el texto Leonino provisional preparado por L.-J. Bataillon. Agradezco a Adriano Oliva OP que me haya proporcionado el texto Leonino.
[56] *ST*, I-II q.61 a.5.
[57] Ibid. Este texto específico refleja una división plotiniana de la virtud, algo que Tomás conoció por Macrobio. Este pasaje, sin embargo, no representa en modo alguno la visión completa de Tomás de las virtudes cardinales. Véase V. Boland, *St Thomas Aquinas*, London, 2007, pp. 197–200.

B. La influencia de Humberto de Romans

En la segunda sección de la oración leemos: «que dome mi carne y purifique mi conciencia». Y de nuevo: «que siempre sea disciplinado en el vestir, en el modo de caminar, y en los gestos que utilice. Contén mi lengua del hablar ocioso, impide que mis pies correteen, cierra mis ojos a la mirada errabunda, protege mis oídos de los rumores. Baja mi mirada con humildad, eleva mi mente a las cosas celestes». Cada una de estas imágenes de autodisciplina radical puede rastrearse en la *Epístola* de Humberto. De hecho, todas o casi todas ellas pueden encontrarse juntas en un párrafo particular.[58] El autor de la Oración por las Virtudes, como el autor de la Oración para el Sabio Ordenamiento, quedo obviamente muy impresionado por la carta de Humberto y por partes de la misma en particular. Una indicación clara de este hecho es que la primera parte de la última petición no es más que una afirmación de Humberto transformada en una oración.[59]

En este punto, sin embargo, hay que hacerse una pregunta; ¿es probable que las referencias al vestido y el comportamiento, a los andares y a los gestos (que pueden retrotraerse directamente a la *Epístola)*, estas imágenes, estas preocupaciones, se encuentren incluidas en una Oración por la Virtud compuesta por un teólogo especulativo como el Aquinate? Resulta que la respuesta a esta pregunta es un «sí» sin calificativos. Santo Tomás, en la *Summa*, deja claro que la cuestión de qué es atractivo en el movimiento y en el comportamiento, el modo en que uno viste, por ejemplo, el modo en que uno camina, son asuntos de importancia menor pero real, cosas que merece la pena considerar, por ello, en el contexto de la virtud. «Hay, afirma,

[58] *Epistola beati Humberti*, LIV, *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 38. Véase también p. 39.
[59] Humberto dice: *«Nolite non fienda insipienter appetere, aut facienda per accidiam fastidere.» Epistola*, LIV, p. 38. Y la frase de la oración dice: *«Da mihi ut numquam ea quae fiunt insipienter appetam»*.

una virtud que se ocupa del orden de los movimientos exteriores»,[60] y hay también «una virtud que modera el ornato externo».[61]

> Los movimientos externos son signos de la disposición interna, según se dice en Eclo 19, 27: *el vestido del hombre, su risa, su modo de caminar, nos hablan de su personalidad.* Y San Ambrosio dice (...) que el estado de la mente se conoce en la compostura del cuerpo y que el movimiento del cuerpo es una voz del alma.[62]

El modo en que nos presentamos en sociedad, el modo en que elegimos caminar o vestir, de modo inevitable impactará de alguna manera, aunque sea poco, en la gente con la que vivimos. Según esto, dado que los modos de comportamiento y vestimenta son, a un nivel, signos de nuestra disposición interior hacia los demás, Tomás señala que su moderación exigirá la ayuda de las virtudes. Y, en este contexto, Tomás habla de dos virtudes en particular: primero, la virtud de «la amistad o la afabilidad»[63] y, segundo, «la virtud de la verdad, por la cual nos mostramos, en las palabras y en las acciones, como somos interiormente».[64]

Las dos virtudes aquí mencionadas están claramente relacionadas con lo que Santo Tomás denomina en la oración «asuntos humanos» *(humana).* Antes, en estas mismas páginas, señalé cómo se da un enorme peso en la oración a las «cuestiones divinas» *(divina),* y a un modo de vida que haría posible la contemplación de las «cosas celestiales». Pero en varias de las peticiones se muestra una preocupación por el prójimo. Así leemos, por ejemplo: «que no envidie el bien de mi prójimo» y «que haga lo que

[60] *ST*, II-II q.168, a.1, *sed contra.*
[61] *ST*, II-II q.169, a.1, ad 1.
[62] *ST*, II-II q.168, a.1, ad 1.
[63] Sobre la virtud de la amistad, véase *ST*, II-II q.114, a.1.
[64] *ST*, II-II q.168, a.1, ad 3.

está bien y lo que sea meritorio para mí y sea un ejemplo para otros».[65]

Uno de los rasgos distintivos de la oración es el generoso número de virtudes a las que de hecho se refiere en las diferentes fases, aunque no siempre se mencionen explícitamente por su nombre. Son la devoción, la perseverancia, la liberalidad, el desapego, la humildad, el arrepentimiento, la sabiduría, la gratitud, la justicia, la prudencia, la templanza, la fortaleza y las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Uno queda francamente sorprendido al encontrar una lista tan extensa incluida en una sola oración, y al encontrarlas descritas en un lenguaje que es claro e inequívocamente tomista. Puede que el Aquinate sea el autor real de esta oración o no, pero al menos una cosa es innegable: el lenguaje *es* su lenguaje, el contenido *es* su contenido. Y hay que señalar una cosa más: el texto que estamos considerando es una oración, no un tratado escolástico. Por eso no podemos esperar que tenga todo el abanico de pensamiento y expresión que existe en una larga obra teológica. Sin embargo, dicho eso, está claro que el dominico que compuso esta oración deseó incluir en ella tantas alusiones a las virtudes cristianas como fuera posible, una decisión que puede, finalmente, haber tensado demasiado el formato simple y modesto de la oración.

Si consideramos los diferentes vínculos y semejanzas que existen entre las dos oraciones que hemos considerado hasta ahora, la Oración por las Virtudes y la Oración para el Sabio Ordenamiento, el vínculo entre ellas que es más inmediatamente digno de atención es que ambas oraciones están influidas por el mismo texto de Humberto de Romans. Y no sólo influidas. Ambas oraciones contienen frases enteras y fragmentos «prestados» de la misma *Episto-*

[65] La preocupación por el bien del prójimo se hace incluso más explícita en uno de los manuscritos que se conservan de la Oración por las Virtudes. Allí leemos: «concédeme que el bien que tengo pueda compartirlo generosamente con aquellos que carecen de él». Véase *«Piae preces»* en *Opuscula theologica*, vol. 2, ed. Marietti, p. 288.

la. Creo que este hecho apunta hacia la probabilidad, o al menos a la misma posibilidad real, de que fuese el mismo autor medieval, el mismo dominico, quien compuso ambas oraciones. Y dado que ahora sabemos que la Oración para el Sabio Ordenamiento *(Concede mihi)* fue casi con certeza obra de Tomás, directamente atribuida a él en la *Vida* de su contemporáneo Guillermo de Tocco, no parecería poco razonable concluir que él, Tomás, es también el autor probable de la Oración por las Virtudes.

(3) Oración de alabanza y acción de gracias

Te alabo,
te glorifico y te bendigo,
Dios mío,
por los inmensos
beneficios que me has hecho a mí
que soy indigno.
Alabo
tu clemencia,
que me espera siempre
y tu dulzura
con la apariencia de castigo.
Alabo
tu piedad
que me llama,
tu benignidad
que me recibe
tu misericordia,
que perdona mis pecados.
Alabo
tu bondad que me da
más de lo que merezco
y tu paciencia
que no recuerda
las injurias pasadas.
Alabo tu humildad
que me consuela

tu paciencia
que me protege,
tu eternidad que me conserva,
tu verdad
que me recompensa.
¿Qué diré,
Dios mío, de tu inefable generosidad?
Porque tú llamas al que huye,
recibes al que regresa.
Ayudas al que titubea.
Alegras al que desespera,
estimulas al negligente.
Armas al que lucha,
coronas al que triunfa.
No rechazas al pecador tras la penitencia
y no recuerdas los crímenes pasados.
Nos libras de muchos peligros
y ablandas nuestro corazón para la penitencia.
Nos asustas con los castigos,
y nos seduces con las promesas.
Nos corriges con flagelos,
nos guardas con el ministerio de los ángeles.
Cosas temporales,
nos sirves, cosas eternas nos reservas.
Nos exhortas con la dignidad de la creación.
Nos invitas
con la clemencia de la redención. Nos prometes
el premio de la recompensa.
Por todas estas cosas
no basta mi alabanza.
Doy gracias, sin embargo,
a tu Majestad,
por la abundancia de tu inmensa bondad.
para que siempre incrementes tu gracia en mí,
y conserves ese incremento,
y recompenses lo que has conservado.
Amén

Oración de alabanza y acción de gracias. Comentario

La escritura de esta oración de alabanza fue directamente inspirada por dos breves pasajes de la carta de Humberto. Ambos textos se refieren, en primer lugar, a la sobrecogedora majestad y belleza de la naturaleza de Dios y a los «innumerables beneficios» que todos nosotros hemos recibido de Dios.

> Porque Dios mismo ilumina nuestros corazones con su sabiduría, los gobierna con su ternura, los alimenta con su dulzura, los seduce con su belleza, los transforma con su poder, los une con su caridad, los atrae con sus promesas, los educa con sus flagelos, loa atemoriza con amenazas y los ablanda con sus favores.[66]

Con estos pensamientos en mente, Humberto anima a sus hermanos dominicos a que se esfuercen, con todo su corazón, en «servir al Señor y alabarle».[67] Y el mismo mensaje se repite de nuevo en otra parte de la carta:

> Adoremos el poder de Dios, maravillémonos de su sabiduría, amemos su ternura, deseemos su belleza, seamos atraídos por su dulzura, veneremos su eternidad, imitemos su humildad, descubramos su grandeza, alabemos su perfección, esperemos en su misericordia, temamos su justicia.[68]

Lo que escuchamos o leemos en este pasaje de Humberto es, por supuesto, el lenguaje de la exhortación, y es muy bello. Pero en cuanto el discurso del predicador toma la forma de una oración, el resultado es una obra cautivadora de un modo mucho más inmediato y mucho más personal. De repente, las palabras parecen encenderse con una

[66] *Epistola beati Humberti*, LI, *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 34.
[67] Ibid.
[68] Ibid., p. 30.

nueva llama de intimidad, una nueva sensación de deuda con Dios por su constante bondad y compasión.

> Alabo
> tu clemencia,
> que me espera siempre
> y tu dulzura
> con la apariencia de castigo.
> Alabo
> tu piedad
> que me llama,
> tu benignidad
> que me recibe
> tu misericordia,
> que perdona mis pecados.

En diferentes momentos de la oración, el autor no duda en reconocer sus propias faltas anteriores, sus «pecados» e «injurias pasadas». Pero este humilde reconocimiento no es en modo alguno el objeto principal de la oración. De hecho, el efecto de su reconocimiento es subrayar una y otra vez la profundidad de la extraordinaria bondad y generosidad de Dios. La oración recita los diversos modos en los que Dios interviene a lo largo del tiempo para ayudar e instruir a la humanidad caída, una instrucción que no hace falta decir que no siempre es fácil. Es verdad, por supuesto, que somos una y otra vez «atraídos con promesas» y «liberados de muchos peligros». Pero hay que decir que también somos «corregidos con flagelos» y «asustados con castigos». Lydia Maidl señala contundentemente que «Dios, en lo que respecta a esta oración, procede pedagógicamente en su dirección del mundo y la humanidad, algo que enfatiza encarecidamente Tomás cuando escribe sobre la historia de la salvación».[69]

[69] L. Maidl, *Thomas von Aquin*, p. 109. Miedos y amenazas, dice Tomás en su sermón *Beata gens*, son el modo que Dios tiene de alejarnos del pecado para llevarnos a la felicidad. Afirma que «es necesario para nosotros que Dios nos corrija». Y una vez más: «el hecho de que Dios nos corrija es un signo de amor». *Beatus vir: Sermon on the Feast of St Martin*, Busa, vol. 6, p. 41 a.

Una gran parte del atractivo de la oración, en el latín original, es la repetida consonancia de los finales de frase, un truco de estilo que revela el talento de su autor. Y algo de la misma brillante calidad puede verse también en *O Deus omnipotens,* la Oración por las Virtudes. A este modo de escritura, a esta forma estilizada de prosa, los medievales la llamaban *ars rithmica*. Pensaban que la escritura tenía tres formas principales y no solamente dos (prosa y poesía), como creemos hoy. Las tres formas eran «la prosaica», «la métrica» y la «rítmica».[70] El objeto de «la rítmica» estaba cerca, de algún modo, del de la poesía. Se «formó para el deleite de los oídos del oyente»,[71] y consistía en una serie repetida de «finales de frase», una suerte de prosa tensa y lírica. Por supuesto, nada o casi nada de esto puede expresarse en una traducción literal. Y es una pena. La elevación que estos «finales» repetidos da a la oración puede verse, u *oírse,* en el siguiente pasaje representativo:

Tu enim vocas fugientem,	Porque tú llamas al que huye,
suscipis reverentem,	recibes al que regresa,
adjuvas titubantem,	ayudas al que titubea,
laetificas desperantem,	alegras al que desespera,
stimulas negligentem,	estimulas al negligente,
armas pugnantem,	armas al que lucha,
coronas triumphantem.	coronas al que triunfa.

La oración deja una impresión de maravilla por la energía del amor de Dios y, junto a eso, una sensación de abrumadora gratitud. Es un canto de alabanza, un salmo de la Nueva Alianza.

[70] Véase J. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St Augustine to the Renaissance*, Berkeley, 1981, p. 157.
[71] Esta fue la opinión que expresó el autor del siglo XIII Tomás de Capua. Véase Ibid., p. 159.

(4) *Oración para alcanzar el cielo*

A ti oh Dios de toda consolación
que no ves en nosostros
más que tus dones,
te invoco
para que te dignes darme, tras el término de esta vida
el conocimiento
de la Verdad Primera,
y el gozo de tu divina majestad.
Remunerador generosísimo,
da a mi cuerpo también
la belleza de la claridad,
disposición de
la carne hacia el espíritu,
disposición para la sutileza
y el don de
una fortaleza de la impasibilidad.
Pon junto a estas
una abundancia de riquezas,
un torrente de delicias,
una confluencia de bienes
para que pueda alegrarme
en tu consuelo
sobre mí,
en un lugar encantador
debajo de mí,
en la glorificación del cuerpo y el alma
dentro de mí,
en la deleitable compañía de ángeles y hombres
junto a mí.
Clementísimo Padre,
siguiéndote,
que mi mente
alcance la iluminación de la sabiduría,
mi deseo
el cumplimiento de su anhelo,
mi valentía
la gloria del triunfo.

Porque donde tú estás
se evita todo peligro,
hay plenitud de moradas,
concordia de las voluntades
Donde tú estás está
el deleite de la primavera,
el resplandor del verano,
la fecundidad del otoño,
y el reposo del invierno.
Da, Señor Dios,
vida sin muerte,
gozo sin pena,
ese lugar donde reina
la suma libertad,
la libre seguridad,
la segura tranquilidad,
la alegre felicidad,
la feliz eternidad,
la eterna beatitud,
la visión de la verdad
y la alabanza, oh Dios.
Amén

Oración para Alcanzar el Cielo. Comentario

Respecto al cielo, leemos en el Nuevo Testamento que *lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que lo aman* (1 Cor 2, 9), una frase que recalca la casi imposibilidad de describir lo que será el cielo para aquellos que sean dignos de entrar en el gozo eterno, aquellos que serán testigos con sus propios ojos de la inimaginable gloria de la luz divina. Lo que encuentro conmovedor e impresionante en esta breve oración es que, contra toda expectativa, es en cierto modo capaz de ofrecer un vislumbre, un indicio de esa belleza y ese resplandor inefables.[72]

[72] El cuadro del Juicio Final del Beato Angélico, que está en San Marcos de Florencia, ofrece la misma clase de visión. Y la pintura incluye, de hecho,

A. La glorificación de alma y cuerpo

La primera petición que hace el autor de la oración es, «tras el término de esta vida», tener conocimiento vivo de Dios y también tener el gozo de la presencia divina. Qué significará la presencia divina para aquellos privilegiados que se acerquen a Dios se sugiere más adelante en la oración, cuando se invoca expresamente el nombre de Dios Padre. «Mi mente», señala el autor, y «mi deseo», el anhelo más profundo del corazón, encontrarán entonces cumplimiento:

Porque donde tú estás
se evita todo peligro,
hay plenitud de moradas,
concordia de las voluntades.
Donde tú estás está
el deleite de la primavera,
el resplandor del verano,
la fecundidad del otoño,
y el reposo del invierno.

Para el autor del *Te Deum totius consolationis* una parte principal del gozo del cielo consistirá en poseer un conocimiento íntimo y profundo de Dios, «la Verdad primera». Y entonces, con deseo manifiesto, el dominico está deseando ardientemente esa «visión de la verdad» final, lo que llama «la iluminación de la sabiduría intelectual». Pero el gozo del cielo, en su modo de entenderlo, no está restringido solamente a formas de gozo espiritual e *intelectual*. También el cuerpo, de un modo extraordinario, será transfigurado. De hecho, buena parte del milagro de la vida del cielo consistirá en lo que la oración llama «la glorificación del *cuerpo*». En consecuencia, justo después de pedir «la iluminación (o

entre la compañía radiante de los santos y los ángeles, la figura del Aquinate. Puede que sea posible que esta visión particular del gozo futuro, «en la deleitable compañía de ángeles y hombres», inspirase directamente la obra maestra del Angélico.

manifestación) de la verdad», la satisfacción de la *mente*, la oración solicita una satisfacción comparable de las dos formas más básicas de pasión humana tal como las entienden el Aquinate y la tradición escolástica: pasión (*concupiscibilis*) que tiene que ver con el deseo, y pasión (*irascibilis*) que tiene que ver con la resistencia de espíritu.[73]

En la *Summa Theologiae*, Santo Tomás explica que nuestra inclinación a buscar lo que nos gusta, «lo que es adecuado según los sentidos», constituye la pasión concupiscible.[74] La pasión irascible, en contraste, es activa cuando nos encontramos frente a un desafío que es o bien arduo o bien amenazante, y tratamos de superar tal desafío. El hecho de que se usen en la oración los dos términos técnicos para la pasión del deseo y para la de la resistencia espiritual (*«concupiscibilis»* e *«irascibilis»*) subraya el carácter absolutamente escolástico del autor de esta pequeña oración: «Clementísimo Padre, siguiéndote, que mi mente alcance la iluminación de la sabiduría, mi deseo (*concupiscibilis*) el cumplimiento de su anhelo, mi valentía (*irascibilis*) la gloria del triunfo».[75]

Con respecto al cuerpo, la oración pide cuatro dones maravillosos: «el esplendor de la *claritas*..., la prontitud para la *agilitas*... la penetración de la *subtitlitas*... la fuerza de la *impassibilitas*». Estos cuatro dones o dotes *(dotes* del cuerpo glorificado) están incluidos en la *Epístola*, pero encontramos que Santo Tomás se refiere a ellos en una obra compuesta cuando aún era un hombre joven.[76] Y se refería a ellas de nuevo en sus *Lecciones sobre Mateo*.[77] La maravillosa *claritas* del cuerpo transfigurado señalará una clara

[73] Véase *ST*, I q.81, a.2.

[74] Ibid.

[75] La valentía, en la comprensión escolástica, viene bajo la rúbrica *irascibilis*. Tiene que ver con un mal amenazante pero superable. Por eso, autores y traductores tales como R. Anderson y J. Moser no se equivocan cuando traducen *irascibilis* como 'valentía'. Véase *The Aquinas Prayer Book*, Manchester, New Hampshire, 2000, p. 55.

[76] *Comentario a las Sentencias*, L.III, d.16, q.2, a.2, y d.21, q.2, a.3, ad 5.

[77] *Lectures on St Matthew*, 17, 1.1.

satisfacción de la promesa hecha en el Libro de la Sabiduría 3,7: en el día del juicio *los virtuosos resplandecerán, y se propagarán como el fuego en un rastrojo*, y de la promesa hecha en Mateo 13,43: *entonces los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre*.[78] Debido a la efusión de gracia desde el alma resucitada al cuerpo,[79] no habrá esfuerzo o trabajo en los movimientos de los santos; una nueva *agilitas* les permitirá viajar por vastas distancias a la velocidad del pensamiento.[80]

El tercer don, el de la *subtilitas*, se refiere a una cierta facilidad y sutileza del movimiento, una falta de densidad en el cuerpo, por medio de la cual el cuerpo, que sigue siendo carne, adquirirá tal delicadeza de espíritu, que podrá atravesar cualquier obstáculo como Cristo, que tras la resurrección, pudo atravesar muros de piedra.[81] Finalmente, gracias al inmutable y eterno gozo de Dios que experimentan los santos, recibirán el don de la *impassibilitas*, una fuerza invencible que significará no sólo libertad para siempre del dominio de las pasiones, sino también inmunidad frente a todo sufrimiento.[82]

En este punto, el lenguaje de la oración es directo y personal, y pide a Dios de manera audaz y humilde al mismo tiempo: «da a *mi* cuerpo», reza el dominico: *Da corpori meo*. Y luego, tras señalar las cuatro cualidades deseadas y asombrosas del cuerpo resucitado, dice:

[78] Véase *Comentario a las Sentencias*, Libro IV, d.44, q.2, a. 4.

[79] Ibid. Compárese *ST*, I-II q.4, a.6: 'La beatitud del alma redunda en el cuerpo, de modo que también pueda saborear su perfección».

[80] *Comentario a las Sentencias*, Libro IV, d.44, q.2, a.3.

[81] Ibid., Libro IV, d. 44, q.2, a.2.

[82] Ibid., Libro IV, d. 44, q.2, a.1. Es casi imposible dar una traducción sucinta y precisa de las frases que el Aquinate utiliza para describir los cuatro dones del cuerpo resucitado. Dicho esto, sin embargo, considero particularmente útil la traducción de John Finnis de dos de estas breves frases (*«claritatis pulchritudem»* y *«agilitatis promptitudinem»*) a la luz de la enseñanza del propio Santo Tomás. Por ello, he incorporado ambas frases a mi propia traducción: «la belleza de la claridad» y «la disposición de la carne hacia el espíritu». Véase Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, 1998, p. 333.

Pon junto a estas
una abundancia de riquezas,
un torrente de delicias,
una confluencia de bienes,
para que pueda alegrarme
en tu consuelo
sobre mí,
en un lugar encantador
debajo de mí,
en la glorificación del cuerpo y el alma
dentro de mí,
en la deleitable compañía de ángeles y amigos
junto a mí.[83]

B. La influencia de Humberto de Romans

La oración para alcanzar el cielo, en lo que respecta a su extensión, muestra más rasgos de la influencia de la *Epistola* de Humberto de lo que es aparente en cualquiera de las tres oraciones atribuidas al Aquinate que hemos considerado hasta ahora. Casi todas las imágenes de la oración, de hecho, incluyendo las referencias al estado transformado del cuerpo humano en el cielo, puede retrotraerse a un solo párrafo de la *Epistola*.[84] Dicho esto, sin embargo, las ideas e imágenes «que toma prestadas» son asumidas en la nueva forma de oración con una autoridad tan completa y discreta, que la oración impresiona en enseguida como una obra totalmente integrada y lograda de pleno derecho. El autor de *Te Deum totius consolationis* no parece haber estado preocupado por la originalidad, sino simplemente por la composición de la plegaria.

El párrafo clave de la *Epistola* al que acabamos de hacer

[83] En el texto original latino, la última frase dice: «*iuxta de angelorum et hominum delectabili associatione*». Con «*hominum*» el Aquinate pretende incluir tanto a hombres como a mujeres. Y por eso, en vez de traducir *'angelorum et hominum'* como «ángeles y hombres», me he permitido introducir la palabra «amigos».

[84] *Epistola beati Humberti*, LVII, *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 41.

referencia se distingue por un intenso anhelo de vida eterna y, así, por la libertad, el descanso, la belleza, la comunión y el gozo que acompañan a la vida eterna. Es incuestionablemente uno de los pasajes breves más delicados nunca compuestos por Humberto. Y no es difícil, por ello, imaginar que el extracto tuviese un impacto muy particular en alguien como el joven Aquinate cuando lo leyó por primera vez. Digo esto porque el tema que explora, el anhelo de vida eterna, es un tema que ejerció una atracción única durante toda la vida del Aquinate. Tan fuerte, de hecho, era esa orientación, esa «tensión hacia la visión de Dios», que un comentarista, Pierre-Marie Gy, ha observado que fue una marca distintiva de su «personalidad teológica y espiritual»,[85] algo —en opinión de Gy— de lo que «difícilmente encontraremos un equivalente entre los teólogos contemporáneos [del mismo período]».[86]

La frase final de la oración parece ser un eco casi exacto de la frase final del párrafo de Humberto. Respecto a la vida eterna, Humberto dice: «habrá, digo, vida sin muerte, certeza sin duda, día sin noche, libertad sin miedo, gozo sin tristeza, descanso sin trabajo, soberanía real sin fin». Dos de estas frases se repiten casi literalmente en la oración misma: «vida sin muerte» y «gozo sin tristeza». Pero cuando se miran más de cerca las líneas, descubrimos que se han hecho algunos cambios significativos al texto original de Humberto. Por ejemplo, el autor de la oración, en vez de seguir repitiendo la palabra «sin», como en las expresiones tales como «descanso *sin* trabajo» y «libertad *sin* miedo», decide emplear un pequeño recurso literario, pero claramente efectivo, para enfatizar la profundidad de su propio anhelo de vida eterna. Las palabras que usa son casi las mismas que las que usa Humberto. Pero en este caso, con una destreza

[85] Citado por Jean-Pierre Torrell en *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*, p. 136.

[86] Ibid. El comentario de Pierre-Marie Gy se refiere especialmente a la relación entre la teología eucarística de Santo Tomás y su escatología.

muy deliberada, el dominico transforma lo que ya es realmente un delicado pasaje en prosa en algo más cercano a la poesía. Al final de la oración, pide que se le dé entrada en ese lugar «donde reinan»

la suma libertad,	*summa libertas*
la libre seguridad,	*libera securitas,*
la segura tranquilidad,	*secura tranquillitas,*
la alegre felicidad,	*jucunda felicitas*
la feliz eternidad,	*felix aeternitas*
la eterna beatitud,	*aeterna beatitudo*[87]

Lo que aquí encontramos, y lo que no se encuentra en Humberto, es un *juego* deliberado con cuatro palabras clave: libertad, seguridad, felicidad y eternidad. Cada una de estas palabras aparece en la frase, en primer lugar, como un sustantivo, pero luego sigue inmediatamente en la forma de un adjetivo. Y el efecto es mágico. El exquisito fraseo y el equilibrio formal de los versos nos permiten no solamente *pensar* en la eternidad, sino casi *sentir* algo de su gozosa atmósfera. Claramente, el dominico que compuso esta breve oración fue un hombre dotado de un gran talento literario.

Pero ¿era este dominico Tomás de Aquino? ¿Tenemos alguna evidencia de que le hubiese gustado este particular juego de palabras? Parece que existe, en la obra de Tomás, evidencia convincente relativa precisamente a este aspecto. En su sermón *Beata gens,* por ejemplo, cuando reflexiona de una forma similar sobre la naturaleza del gozo eterno que se ha logrado, Tomás pregunta: «Pero, ¿qué habrá en ese final? Seremos libres sin fin, y siendo libres veremos, y viendo amaremos, y amando alabaremos».[88] Aquí, incluso en una traducción basta, el placer manifiesto en el juego de las palabras es inequívoco. Pero el latín original es soberbio.

[87] *Epistola beati Humberti*, LVII, *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 41.
[88] *Beata gens: Sermon on the Feast of All Saints*, Busa, vol. 6, p. 40 c.

El texto dice:

Sed quod erit in illo fine?
Sine fine vacabimus,
vacando videbimus,
videndo amabimus,
amando laudabimus.[89]

Tomás afirma que está citando aquí a San Agustín, pero sus propias palabras no son, de hecho, un eco exacto de Agustín[90] (¿Estaba quizá citando de memoria?). En cualquier caso, el resultado final es feliz: el subsiguiente juego de palabras del Aquinate vuelve la declaración de Agustín aún más poderosa, aún más elocuente.

Conclusión

Desde la Edad Media hasta los tiempos modernos, las cuatro oraciones que hemos considerado han sido atribuidas a Santo Tomás de Aquino y a nadie más. Y eso no es una sorpresa. Tanto en el lenguaje como en el contenido, las oraciones exploran temas enteramente característicos del Aquinate. En una primera lectura, sin embargo, a los estudiantes que sólo están familiarizados con las obras filosóficas y teológicas de Santo Tomás les puede resultar difícil creer que la voz insistente y personal que oímos en las oraciones es realmente la del gran teólogo especulativo. Santo Tomás, como sabemos, casi nunca usa la palabra «yo», ni siquiera está predicando. Por ello, sin duda, estaría completamente de acuerdo con la siguiente afirmación de Humberto de Romans, de la *Epistola*: «Llegarás a la perfecta hu-

[89] Ibid.
[90] El pasaje original de Agustín dice: «*Ibi vacabimus, et videbimus; videbimus, et amabimus; amabimus, et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine*». *La Ciudad de Dios*, vol. 10: 22.

mildad… si dejas fuera de tu discurso el pronombre *yo*».[91] Las oraciones privadas o personales no son, sin embargo, tratados teológicos o filosóficos. Las oraciones surgen del corazón y de la mente, y la humildad requerida de una oración exige, de hecho, el uso del pronombre personal.

Tras nuestro examen de las cuatro oraciones de este capítulo, ha quedado clara una cosa: estos textos no son solamente expresiones fervientes de devoción piadosa, sino también composiciones literarias de pleno derecho, obras de considerable «sutileza y diseño».[92] A.I. Doyle dice: «las oraciones de esta clase y longitud son ejercicios espirituales desarrollados, que se encuentran especialmente en compilaciones hechas por o para religiosos contemplativos, aquellos que seguían la 'vida mixta' además de los de clausura estricta».[93] Y Doyle se refiere, de paso, a «cambios verbales habituales en tal proceso de tradición literaria, 'que mejoran' tan frecuentemente como 'corrompen'».[94] Lo que es especialmente notable sobre estas cuatro oraciones que estamos considerando es que más que demostrar la influencia de varias oraciones anteriores que transforman de algún modo, revelan, inesperadamente, la influencia de frases y fragmentos que pertenecen a una clase muy diferente de texto, de hecho una carta, *no* una oración: la *Epistola* de Humberto de Romans.

Hablando sobre el tema de *Concede michi*, la primera oración a la que hemos prestado atención, Lydia Maidl señala que quien compuso la obra fue alguien claramente movido por temas «caros al corazón de Tomás».[95] Y señala además: «las peticiones son formuladas de manera muy clara y de un modo que es fácil de comprender».[96] Sin embargo, a pesar de este elogio, y a pesar del hecho de que *Concede michi* siempre se atribuido, tradicionalmente, a Tomás de Aquino, Maidl decide al final que el Aquinate no fue probablemente el autor. Es «quizá más probable» —sugiere ella— que las oraciones fuesen atribuidas a Tomás, pero realmente hubiesen sido compuestas por algún dominico o dominicos anónimos.[97] Maidl es una experta de indudable reputación, pero no veo ninguna razón convincente, basada solamente en evidencia *interna*, para llegar a esta conclusión.

Afortunadamente, como se indicó antes, ahora disponemos también de una poderosa evidencia *externa* que apunta a la casi certeza, o al menos a la probabilidad, de la autoría del Aquinate. Me refiero aquí, por supuesto, a la atribución de las oraciones a Santo Tomás por obra de su contemporáneo y primer biógrafo, Guillermo de Tocco, y al hecho de que la oración misma fue incluida por Tocco en su vida del santo. Esta información, como ya he señalado, no estaba hasta hace poco a disposición de los expertos. El gran estudioso Dom A. Wilmart, que escribió hace mucho tiempo, en 1932, eligió mantener una mente abierta respecto a la cuestión de la autoría del Santo Tomás del *Concede michi*. Aún reconociendo la posibilidad de una atribución anónima, escribió: «no obstante, pretendo aún reservar el juicio sobre este punto hasta que disponga de más información».[98] Felizmente, esa información ha salido ahora a la luz, y está a disposición de los expertos gracias al trabajo de Claire le Brun-Gouvanvic.

De todas las diferentes oraciones atribuidas al Aquinate, sólo las cuatro que hemos considerado revelan la clara influencia de la *Epistola* de Humberto. La primera

91 «*Ad perfectum humilitatem … pervenietis… si singularem sensum reliquatis*». *Epistola beati Humberti, XXXV, Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 21.
92 La frase la usa A. I. Doyle, «A Prayer attributed to Aquinas', *Dominican Studies* 1 (Julio, 1948), p. 229.
93 Ibid.
94 Ibid.
95 L. Maidl, *Thomas von Aquin*, pp. 106-7.
96 Ibid., p. 107.
97 Ibid., p. 91.
98 A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latine. Etudes d'histoire littéraire*, Paris, 1932, p. 380, nota (1).

oración, *Concede michi*, ahora sabemos que fue casi con certeza compuesta por Santo Tomás, un hecho que sugiere que Tomás fue también el probable autor de las otras tres oraciones. Considero que esta propuesta queda enormemente reforzada por un pequeño detalle, pero probablemente significativo. Cuando consideramos la influencia de la *Epistola* en la segunda de las tres oraciones, *O Deus omnipotens*, descubrimos que las secciones específicas de la *Epistola* que tuvieron mayor influencia en la oración son, casi sin excepción, las mismas partes de la obra que influyeron tan decisivamente en la composición de *Concede michi*.[99] Y ese detalle, aunque pequeño, presta más credibilidad a la idea de que uno y el mismo individuo compuso ambas oraciones.

Si Tomás de Aquino es de hecho el autor de las oraciones que hemos considerado, da la impresión de que, en un cierto momento de su vida, la *Epistola* se convirtió en un texto significativo para su meditación. «¿Cuál es el fruto de la meditación?», se pregunta en uno de los sermones parisinos, y responde: «digo que la meditación es la clave para la memoria de alguien que puede leer y escuchar muchas cosas, pero no puede retenerlas a menos que medite».[100] Luego sigue diciendo: «porque igual que la comida no alimenta a menos que sea previamente masticada, uno no puede avanzar en el conocimiento a menos que mastique, mediante la meditación frecuente, las cosas que ha oído».[101] Pero ¿por qué alguien como Santo Tomás, después de haber leído la *Epistola* de Humberto de Romans (un texto que

[99] En la edición de Marietti de la *Epistola*, el texto, en su totalidad, ocupa 41 páginas. Las principales páginas que contienen frases «tomadas prestadas» por *Concede michi* son las siguientes: 29, 30 y 37. Las páginas que contienen frases «tomadas prestadas» por *O Deus omnipotens* son las páginas 31 y 38. De modo semejante, los pasajes de *Laudo, glorifico, benedico* que más revelan la influencia de Humberto, son de la misma sección de la *Epistola*, las páginas 30 y 34.
[100] *Puer Jesus: Sermon on the First Sunday after Epiphany*, en *Thomas Aquinas: The Academic Sermons*, p. 104. Véase Busa, vol. 6, 083, no. 1, p. 34c.
[101] Ibid.

tiene un carácter decididamente exhortatorio y de predicación) decidiría convertirla en la base para la composición de «oraciones secretas» o privadas?

Un comentario hecho de pasada por Humberto de Romans en la *Epistola* puede sugerir una respuesta a esta cuestión. Después de aconsejar a su lector: «busca oportunidades para las oraciones secretas», Humberto dice: «y usa más libremente esas oraciones que parecen excitar más tu corazón en el fervor».[102] Dedicarse a la composición de oraciones personales o secretas (*orationes furtivas*) puede perfectamente haber sido un medio, para Santo Tomás, no sólo de «masticar» la sabiduría del reverenciado *Magister*, Humberto de Romans, sino también para permitir que su propio corazón fuese de algún modo estimulado hacia ese estado de fervor.

Hay indicaciones en la *Vida* compuesta por Bernardo Gui de que Santo Tomás era muy consciente de cómo en ocasiones necesitaba contar con textos devocionales «para compensar la aridez que tan frecuentemente resulta del pensamiento especulativo abstracto y sutil».[103] El deseo es fundamental en la oración. Y por eso Santo Tomás juzga sabio y necesario «devolver a nuestras mentes a la obligación de rezar en ciertas ocasiones para asegurarse de que el deseo no se congele por completo, una vez que ha comenzado enfriarse».[104] Tomás, en la *Summa*, se pregunta: «¿debería la oración durar mucho tiempo?», y responde: «debería durar lo suficiente para despertar el fervor del deseo interior».[105]

***

[102] *Epistola Beati Humberti*, XXXV, in *Opera de vita regulari*, vol. 1, p. 30.
[103] Bernard Gui, *The Life of Saint Thomas Aquinas: Biographical Documents*, 15, p. 38.
[104] *Comentario a las Sentencias*, L.4, dist.15, q.4, II, (c). Véase *Albert and Thomas*, p. 383. Tomás cita un pasaje de San Agustín: *Ep.* 130. 9.18 (PL 33:501).
[105] *ST*, II-II q.83, a.14.

En resumen: respecto a la cuestión de la autoría, tengo pocas dudas de que Tomás de Aquino escribió las cuatro oraciones que han sido objeto de nuestra reflexión en este capítulo. Y dado que las cuatro revelan la clara influencia de la *Epistola* de Humberto de Romans, eso parece indicar que, en la composición de las oraciones, el Aquinate se dejó influir directamente por uno de sus propios contemporáneos.

Cuando se plantean preguntas respecto a las fuentes de la obra del Aquinate, la atención se dirige de modo muy natural hacia figuras del pasado remoto como San Agustín y Aristóteles. Aquí, en este caso particular, si no estoy equivocado, hay indicaciones convincentes de un uso probable, y de hecho de una transformación imaginativa, por parte de santo Tomás, de un texto dominicano contemporáneo, la *Epistola* de Humberto de Romans. Reflexionando sobre las diferentes fuentes de la espiritualidad de Santo Tomás, J.P. Torrell subrayó: «ciertamente tenemos que tener en cuenta la herencia dominicana».[106] Si se demostrase que el Aquinate, de hecho, se dejó influir por el Beato Humberto en la composición de las oraciones que hemos considerado, entonces lo que tenemos en las cuatro oraciones dominicanas que están ante nosotros son documentos de clase excepcional: oraciones no meramente compuestas con una considerable destreza y cuidado por el Doctor Angélico, sino obras basadas en un texto dominicano anterior, una *Epistola* compuesta por uno de los grandes dirigentes y santos de la Orden, el contemporáneo de Santo Tomás, el beato Humberto de Romans.

[106] J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas: Spiritual Master*, p. 377.

SEGUNDA PARTE

La plegaria examinada: sondeos de los comentarios bíblicos

3
El Aquinate como exégeta

La obra más famosa del Aquinate que ha llegado hasta nosotros es una obra de teología especulativa: la célebre *Summa theologiae*. Pero, en su vida de profesor, Santo Tomás apenas dio clases sobre la *Summa* ni impartió clases regulares de filosofía.[1] Era un Maestro en Sacra Página *(Magister in Sacra Pagina):* su tarea era, como fraile y estudioso, dar clases sobre la Biblia. Dicho eso, sin embargo, en la Edad Media no se hacían distinciones tajantes entre lo que hoy llamamos exégesis escriturística y teología dogmática. Por ello, como teólogo, se esperaba que el Aquinate estuviese versado en todos los diferentes aspectos de la fe y la tradición cristianas.[2]

1. El joven maestro

La tarea de convertirse en un maestro completamente capacitado de Escritura era, en opinión del Aquinate, imposible de lograr sin años de dedicada preparación. Dice: «la verdad de la fe está en la Sagrada Escritura dispersa y

[1] J.P. Torrell, siguiendo la senda de Leonard Boyle, sugiere que cuando vivió y trabajó en Roma es posible que Tomás enseñase la *Prima pars* de la *Summa* y una parte de la *Prima secundae*. Véase J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, pp. 145-6.

[2] Véase Th. Prugl, *Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture*, en R. Van Nieuwenhove and j. Wawrykow (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame, Indiana, 2005, p. 386.

en formas variadas y, en algunas cosas, de manera oscura. Por ello, para entresacar de la Sagrada Escritura la verdad de la fe se requiere mucho estudio y ejercicio».[3] Debido, sin duda, a su propia brillantez manifiesta como estudiante, Santo Tomás, a una edad inusualmente temprana, recibió el título de *Magister in Sacra Pagina*. Sin embargo, cuando le llegó el momento de establecerse en su nuevo papel, el joven fraile, al principio, dudó, sintiéndose incapaz e indigno. Al final, lo que le dio el coraje para seguir adelante fue, según se nos cuenta, nada menos que la inspiración recibida en un sueño.

Parece ser que Tomás dio una explicación del sueño al prior de Fossanova, una conversación que Pedro de Montesangiovanni recordó en el proceso de canonización.[4] Y Pedro de Caputio, otro testigo en el proceso de Nápoles, declaró que la historia del sueño era conocimiento común entre los frailes del convento de Saint Jacques de París.[5] A la luz de estos hechos, y dado que los testigos parecían concordar felizmente entre sí en los hechos fundamentales, Jean-Pierre Torrell concluye: «los historiadores tienen todas las razones para creer que tenemos aquí una confidencia personal que se retrotrae a Tomás mismo».[6] Respecto a la angustia manifiesta del joven Tomás previa al sueño, y sobre el sueño mismo, leemos en la *Vita* de Bernardo Gui:

> Con lágrimas suplicaba esa comprensión de las cosas divinas que se había vuelto tan escasa entre los hombres, y también la inspiración respecto al tema que debería elegir para su lección inaugural. Entonces se durmió y soñó. Le parecía que veía a un anciano de pelo blanco vestido con el hábito dominicano que se acercaba y le decía:

[3] *ST*, II-II q.1 a.9. Para una clara descripción de la preparación que suponía llegar a ser un Maestro de Sacra Página, véase J. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, pp. 6-7.
[4] Proceso de canonización de Nápoles, 49, en *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, (ed.) D. Prummer, Toulouse, 1911, p. 331.
[5] Ibid., 92, pp. 398-9.
[6] J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, p. 51.

> «Hermano Tomás, ¿por qué rezas y lloras?» Porque, respondía Tomás, me hacen asumir el grado de Maestro y no creo que sea competente. Además, no puedo pensar en qué tema elegir para mi lección inaugural». A esto, el anciano le replicó: «No temas: Dios te ayudará a llevar el peso de ser Maestro. Y, respecto a la lección, toma este texto: «*Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra*' (riegas los mones desde tu alta morada, con la humedad de tus cámaras saturas la tierra), Sal 104,13. Entonces desapereció y Tomás se despertó y dio gracias a Dios por haber venido tan presto en su ayuda».[7]

Eso parecía suponer el fin de las dificultades del joven. Pero, en este punto, Tomás tuvo que afrontar un nuevo reto, verdaderamente inesperado. Resulta que el año académico en que se estrenó (1255-6) fue el año en que sus hermanos dominicos sufrieron una oposición extraordinariamente dura dentro de la universidad. De hecho, la oposición fue tan intensa que en un momento se hicieron intentos, el mismo día del comienzo de Santo Tomás, de impedir que estudiantes y profesores asistiesen a su lección inaugural. Como consecuencia, el Papa Alejandro IV se sintió obligado a escribir una carta a la universidad (17 de junio de 1226) en la que hablaba del «modo indigno» en que las autoridades se habían comportado, señalando que se habían «opuesto a aquellos que deseaban asistir a las lecciones, disputaciones y sermones de los frailes, en particular a aquellos que deseaban estar presentes en el comienzo de nuestro amado hijo, fray Tomás de Aquino».[8]

El joven Aquinate, en su lección inaugural, habló del carácter único de la Escritura. En ningún lugar de la Tierra, declaró, había una enseñanza o doctrina superior en

[7] B. Gui, *Vita s. Thomae Aquinatis*, 12; traducción de *Biographical Documents*, (ed.) K. Foster, p. 34. Guillermo de Tocco, en su biografía de Tomás, también habla del sueño. Véase *Ystoria sancti Thome de Aquino*, 17, pp. 127-8.
[8] Véase «*Alexandre* IV reprouve l'attitude prise a l'egard des freres Precheurs, et principalement de fr. Thomas d'Aquin»', en M. H. Laurent (ed.), *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, XII, Saint-Maximin, 1937, p. 549.

sabiduría o más sublime. A la luz de ese hecho, continuó diciendo que todos los maestros de Sagrada Escritura debían ser «elevados» *(elevati)* en la conducta de sus vidas, «despreciando las cosas terrenales» y «aferrándose sólo a las cosas celestiales» (Fil 3, 25).[9] Además, debían estar también «iluminados» *(illuminati)* como montañas altas, siendo los primeros en atrapar los rayos de sol, es decir, los primeros en ser iluminados por «los rayos de la divina sabiduría».[10] Pero ¿cómo se realiza de hecho este ideal en la práctica? A Tomás le debió parecer casi posible, así que, tras detallar las diferentes cosas exigidas a un profesor de Sagrada Escritura, el joven Maestro acabó su lección con una simple y sentida oración:

> Y *¿quién es capaz de esto?* (2Cor 2, 16). Lo que Dios pide son ministros que sean inocentes... inteligentes... fervientes... y... obedientes. Sin embargo, aunque nadie es por sí mismo suficiente para ese ministerio, puede esperar obtener esa suficiencia de Dios. *No que seamos capaces por nosotros mismos de atribuirnos cosa alguna, como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios* (2 Cor 3, 5). [El maestro de Escritura] debía pedírsela a Dios. *Si alguno de vosotros carece de sabiduría, que la pida a Dios, que da a todos generosamente y sin echarlo en cara, y se la dará* (St 1, 5). Oremos. Que Cristo nos conceda esto. Amén.[11]

2. Maestro en sacra página

Antes de que el Aquinate hubiese impartido lección inaugural en París, ya había comentado al menos dos libros del Antiguo Testamento, Isaías y Jeremías, y muy posible-

[9] *Breve principium fratris Thomae de Aquino*, 2, 1212: *'Rigans montes de superioribus suis,'* en *Opuscula theologica*, vol. 1, ed. Marietti, Turín, 1954, p. 442.
[10] Ibid.
[11] Ibid., 4, 1215, p. 443.

mente también las Lamentaciones.[12] Después continuaría comentando el libro de Job, las cartas de San Pablo, los evangelios de San Mateo y San Juan y el libro de los Salmos. Así pues, no era Maestro en Sacra Página sólo de nombre. Y sin embargo, durante muchos años, de hecho hasta muy recientemente, la naturaleza de su contribución como teólogo bíblico ha sido extrañamente pasada por alto dentro del mundo académico y más allá del mismo.

Un sorprendente reconocimiento de la importancia del Aquinate como comentarista de la Escritura vino del Papa Pío XII en una charla que dio el 14 de enero de 1958 a estudiantes y profesores del Angelicum (la Universidad Pontificia Santo Tomás de Roma). Respecto a las diferentes obras que Tomás escribió sobre la Escritura, el Papa señaló: «[estos comentarios] brillan con tal autoridad, tal aguda intuición y tal precisión que pueden ser enumerados entre sus mayores obras teológicas».[13] Y siguió diciendo: «si alguien, por ello, las descuidase, difícilmente podría decirse que esa persona disfruta de una familiaridad y un conocimiento pleno y claro del Doctor Angélico».[14]

Pero, ¿cómo pudo suceder que durante tanto tiempo la estatura del Aquinate como comentarista de la Escritura recibiese tan poco reconocimiento de los lectores y los estudiosos dentro de la comunidad académica? Lo primero que hay que señalar aquí es que incluso para aquellas personas familiarizadas con la obra del Aquinate como teólogo, sus comentarios sobre la Escritura son, sin duda, de difícil lectura. Y, además, los textos existentes de los comentarios no están, disponibles en una forma satisfactoria, hablando en términos generales. De hecho, aún faltan las ediciones críticas de casi todos los comentarios de Tomás sobre la Escritura y casi la mitad de ellos, hecho sorprendente, no

[12] Véase T. Prugl, 'Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture', p. 388.
[13] Pío XII, *'Allocutio: Moderatoribus, docentibus, atque alumnis Pontificii Athenaei, quod «Angelicum» nuncupatur', Acta Apostolicae Sedis* 50 (1958) p. 152.
[14] Ibid.

se tradujeron al inglés hasta hace poco, o no estaban fácilmente disponibles.[15]

¿Cómo se puede explicar esta situación extraordinaria? Sin duda, hay varios factores diferentes en juego, pero el elemento fundamental es uno que ha sido discreta pero enérgicamente señalado por el dominico Fergus Kerr, quien dice: «la falta de textos decentes, hay que admitirlo, se debe por completo al hecho de que los tomistas mismos nunca han leído mucho los comentarios bíblicos. El Aquinate al que con frecuencia se critica por no ser bíblico es la creación de sus supuestos admiradores».[16]

Hace muchos años, valorando el carácter general de los comentarios escriturísticos de Santo Tomás, Beryl Smalley subrayó: «leyendo éstos con el trasfondo de la exégesis moderna, uno encuentra sorprendente, naturalmente, el elemento medieval de los mismos; [pero] si nos acercamos a ellos desde los siglos XII y XIII, uno queda aún más sorprendido por su modernidad».[17] Esta autora señalaba después que a veces el Aquinate quiere «dar vida fresca a las viejas convenciones», y a veces simplemente «ignora» las convenciones.[18] Creo que lo que para el lector moderno es más «sorprendente» es el método escolástico empleado por Tomás, un método que exige, casi a cada paso, la creación de todo un álgebra de divisiones y distinciones, imponiendo en el texto de la Escritura una estructura aristotélica que podría argumentarse que se arriesga a oscurecer más que a revelar el verdadero significado del texto.

Puede explicarse en buena medida por qué el Aquinate eligió en este método particular por el contexto académico

[15] Recientemente se ha publicado una traducción de los comentarios de Santo Tomás a San Pablo en un hermoso conjunto de seis volúmenes del *Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine*. La traducción se basa en gran medida en el trabajo hecho por F. R. Larcher.
[16] F. Kerr, 'Recent Thomistica 1,' *New Blackfriars*, vol. 83 (Mayo 2002), p. 248.
[17] B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952, p. 301.
[18] Ibid.

en el que tuvo lugar su escritura, un contexto muy diferente de aquél en el que, por ejemplo, los Padres de la Iglesia compusieron sus textos. Este modo decididamente académico de aproximarse a la Escritura, aunque manifiestamente limitado, tuvo aún así una considerable utilidad, como explica James Weisheipl:

> Los comentarios de Santo Tomás sobre el Texto Sagrado son típicamente *medievales*, es decir, carecen de la unción, el coloquialismo y la informalidad encantadora de los comentarios patrísticos (que eran esencialmente homilías)... En otras palabras, es más fácil leer el comentario de San Agustín sobre Juan que leer el de Santo Tomás o el de cualquier otro escritor medieval que se dirija a los estudiantes de las «escuelas» de París y otras partes. La gran diferencia se da, por una parte, entre los comentarios patrísticos y monásticos, que son esencialmente homiléticos, pastorales, personales y místicos, y los comentarios escolásticos que se dirigen a enseñar a los estudiantes de la universidad o *studium* el significado literal del texto, por otra. El estilo de los comentarios escolásticos medievales es más bien formal, literal, orientado a los estudiantes y libresco. Este estilo suele hacer que tales comentarios sean difíciles para que un lector moderno los siga, y hasta cierto punto le hacen difícil obtener el mayor beneficio para su meta y su corazón. A primera vista, tal «comentario» -con sus definiciones, divisiones, argumentos, notas a pie de página y preocupación por el significado ortodoxo del mensaje - puede parecer como buscar una aguja en un pajar. Pero en el caso de los comentarios de Tomás, el lector puede confiar en que sus esfuerzos para descubrir esa aguja resultarán ser intelectual y espiritualmente provechosos; una vez descubierta, será valorada como «una perla de gran precio» (Mt 13, 46).[19]

[19] James Weisheipl, *Introduction* en *Commentary on the Gospel of St John*, Albany, NY, 1980, pp. 5-6. Para una reflexión adicional sobre la utilidad de la exégesis tomista para la lectura de la Escritura hoy, véase Margherita Maria Rossi, «L'Attenzione a Tommaso d'Aquino esegeta», *Angelicum* 76 (1999) 73-104.

3. Un nuevo contexto, una nueva manera de leer

Weisheipl habla aquí del contexto académico en el que trabajaba el Aquinate. Pero hay otro contexto —un contexto social y eclesiástico más amplio— que ayuda a explicar el método y estilo particulares de enseñanza y lectura de la Sagrada Escritura favorecido por el Aquinate y sus contemporáneos. En el siglo anterior al nacimiento de Tomás, la Iglesia se encontraba enfrentada a una crisis doctrinal importante. Nuevos movimientos heterodoxos, inspirados por las comprensiones gnósticas y dualistas de la Sagrada Escritura, habían empezado a florecer y miles de personas se alejaban de la enseñanza y la práctica católicas básicas. Finalmente, y de manera nada sorprendente, estos movimientos fueron condenados por la jerarquía, pero tales condenas, sin importar cuán firmes fueran, o cuán insistentes, tuvieron poco impacto o ninguno. Lo que se necesitaba era algún tipo de respuesta espiritual e intelectual desde dentro del cuerpo de la Iglesia. Y el único grupo que, naturalmente, poseía los recursos para tal respuesta eran los muchos cientos de hombres y mujeres que vivían en los monasterios en esa época. Pero la vocación que habían elegido no era salir a predicar el Evangelio al mundo, sino mas bien retirarse del mundo, con espíritu de arrepentimiento y humildad rezar e interceder por su propia salvación y por la de los demás. Finalmente, el reto del momento fue afrontado mediante la fundación de dos nuevas Órdenes, los Frailes Predicadores (dominicos) y los franciscanos. Para los dominicos, la tarea más importante no era simplemente contemplar los misterios contenidos en la Escritura, sino primero contemplar y luego llevar a otros los frutos de la contemplación. El deseo básico de Tomás, como exégeta, fue, por ello, ser de utilidad a la Iglesia de su época. Se acercó a su tarea desde una perspectiva que era, en frase de Olivier-Thomas Venard, «resueltamente eclesial».[20] La Escritura en su plenitud, para Tomás, no se realizó meramente en un único momento de la historia pasada —en la época de la Encarnación de Cristo— sino que se realizó también, y en forma encarnada, en su Cuerpo, la Iglesia.[21] Y la Iglesia, como Venard señala, siempre «se mueve hacia delante en la historia».[22] Por eso, el acercamiento a Tomás como exégeta «debería encontrar ecos fructíferos en los exégetas de nuestra época, que están descubriendo, mediante la hermenéutica filosófica, el carácter esencialmente comunitario del canon bíblico y de la interpretación bíblica».[23]

[20] O. Th. Vernard, *Croire en savant: saint Thomas bibliste*, en S.-Th. Bonino *et al.*, *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Toulouse, 2003, p. 42.

El estilo específico de escolasticismo y de comentario bíblico practicado por el Aquinate nació en el marco de lo que era —podemos decir sin exageración— «un movimiento evangélico».[24] Tomás pertenecía a un grupo de Frailes Predicadores que leían la Escritura de un modo significativamente diferente del modo en que lo hacían los monjes. Según Nicholas M. Healy, «la superficie visible del texto, su sentido 'literal', era considerado [por los monjes] de importancia secundaria comparado con sus profundidades invisibles»[25]. Los Frailes Predicadores, por supuesto, no pasaban por alto ni ignoraban las «profundidades». De hecho, Alberto Magno dio un notable peso al sentido alegórico, como hizo también el Aquinate. Pero Santo Tomás, y otros frailes después de él, tendieron a dar mucha mayor importancia al sentido literal e histórico de la Escritura. Y, con un entusiasmo sin temor alguno, eligieron usar la lógica y la razón en su acercamiento al texto sagrado, con el propósito de «plantear dificultades y

[21] Ibid.

[22] Ibid.

[23] Ibid.

[24] Véase O. H. Pesch, «Paul as Professor of Theology: The Image of the Apostle in St Thomas's Theology», *The Thomist*, 38 (1974), 584-605. Véase también M.D. Chenu, "L'evangelisme de saint Thomas d'Aquin", *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 58 (1974) 391-403.

[25] Nicholas M. Heally, 'Introduction' en T. G. Weinandy, D. A. Keating, J. P. Yocum (eds.), *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*, London, 2005, p. 7.

preguntas que, una vez resueltas, profundizarían la comprensión del texto» y resultarían, al final, en «una mejor predicación del Evangelio».[26]

Los comentaristas medievales de esa época —muchos frailes y escolásticos entre ellos—, con su nuevo compromiso con la proclamación pública de la Palabra y una nueva dependencia de la lógica y la filosofía, tuvieron pocas dudas, o ninguna, en reemplazar el modo monástico de lectura por una exégesis más científica. Un estudioso del período, por ejemplo, Roberto de Courzon, se permitió declarar: «quien lee la Escritura públicamente ha emprendido un camino de perfección superior al del monje de Claraval».[27] Sin embargo, lo que estos comentaristas no siempre tuvieron en cuenta fue que su acercamiento científico, debido a toda su meticulosidad, se arriesgaba a pasar por alto la profundidad maravillosa de la sabiduría y la intuición contenida en la *lectio* monástica.

En el medievo, el intenso enfoque de los monasterios en el significado, o significados, *espiritual* de la Escritura estaba en gran medida inspirado por la elevada espiritualidad del neoplatonismo. El texto de la Escritura se convirtió en buena parte en un instrumento para el viaje contemplativo, una ayuda crucial para el ascenso místico. Tomás de Aquino no abandonó completamente este método o práctica de leer la Escritura. Ni mucho menos. Pero, siendo un estudiante atento de Aristóteles, lo modificó significativamente a la luz de la ontología alternativa propuesta por el Filósofo. Según Nicholas Healy, en la obra de Tomás y sus contemporáneos de esta época había «un interés demostrablemente mayor por las realidades visibles del mundo».[28] Las cosas tangibles ordinarias, por eso, «podían ahora ser entendidas

[26] Ibid., p. 9.
[27] Robert of Courcon, *Summa*, en *Paris ms., Bibl. Nat. lat.* 1452, fol. 74r; citado en Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas*, trad., A.-M. Landry and D. Hughes, Chicago, 1964, p. 237.
[28] Nicholas M. Healy, *Introduction*, en *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*, p. 8.

como buenas, verdaderas y bellas en sí mismas, sin tener que mirar a aquello de lo que ellas eran simplemente la imagen».[29]

En consecuencia, para lectores tales como el Aquinate, «la 'superficie' del texto de la Escritura, su significado literal e histórico, era más fácilmente aceptada como el testimonio veraz de la revelación de la Palabra de Dios».[30] Este modo tradicional y sin embargo claramente nuevo de responder a la Sagrada Escritura fue resumido por Pedro Cantor en un texto compuesto hacia el final del siglo XII. Es un pasaje que perfectamente podría haber sido escrito por el mismo Aquinate:

> La práctica del estudio de la Biblia consiste en tres cosas: lectura (*lectio*), disputación y predicación… La lectura es, por así decir, el fundamento y la base para lo que sigue, porque por medio de ella se logra lo demás. La disputación es el muro de este edificio de estudio, porque nada se comprende por completo o se predica fielmente si primero no se mastica con los dientes de la disputación. La predicación, que se apoya en la anterior, es el tejado que protege a los fieles del calor y el viento de la tentación. Debemos predicar después, no antes, de leer la Sagrada Escritura y de investigar las materias dudosas mediante la disputación.[31]

Para el lector moderno puede ser a veces desconcertante descubrir que en los comentarios de Tomás el texto de la Escritura se rumia incansablemente mediante «los dientes de la disputación». El texto, como resultado, puede parecer

[29] Ibid.
[30] Ibid., pp. 8-9. Este aspecto no debería ser exagerado. El Aquinate, en su lectura de los salmos, por ejemplo, queda claramente fascinado por los diferentes niveles de significado espiritual del texto. De hecho, su interpretación es tan tradicional y «monástica» a veces que los estudiosos generalmente tendían a considerar *Super Psalmos* como una obra temprana del Aquinate.
[31] *Verbum abbreviatum*, *PL*, 205, col. 25; citado en Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, p. 208.

fragmentado: la Palabra viviente reducida a formulaciones secas como polvo y a una plétora de distinciones, divisiones y subdivisiones mínimas. Dicho esto, sin embargo, creo que los defectos manifiestos del método del Aquinate son felizmente compensados por sus logros globales como teólogo y comentarista bíblico.

Los que su método demuestra hábilmente, en lo que escribe sobre la Escritura y sobre filosofía, es lo que Kenelm Foster ha denominado, en un pasaje iluminador, el «poder de la discriminación activa» del Aquinate, su extraordinaria «profundidad de mente»:

> Donde su mente parece más particular y extraordinariamente grande es en su sentido de proporción, en su tacto. No deja nada fuera, no enturbia nada. Cada faceta de la realidad es aislada, enfocada, considerada y luego *ubicada* y una vez ubicada, es, de aquí en adelante, liberada de su aislamiento. Otros pensadores han sido ordenados y tranquilos, pero seguramente ninguno ha respetado tanto las fibras más diminutas y las conexiones del orden de la vida a medida que la conocían; e incluso más que el poder activo de ordenar, es este respeto por los factores en el orden a lo que llamo tacto… En sí mismo quizá pueda considerarse esto mejor como la humildad de un intelecto verdaderamente grande que acepta plenamente la condición humana, y por ello limitada, y más precisamente la condición encarnada de nuestro conocimiento.[32]

***

Esa humildad es patente en los comentarios bíblicos de Tomás y, con respecto a la oración, dos comentarios son de especial importancia: los del Aquinate sobre Pablo y sobre los salmos. El centro de atención del capítulo que sigue (capítulo 4) será la comprensión que Tomás tiene de la oración en general. En el capítulo 5 se discutirá una cuestión más específica, a saber, la comprensión que Tomás tiene de la oración en un momento de grave necesidad. El libro de los Salmos y las Epístolas de San Pablo, estos dos textos bíblicos, uno del Antiguo y otro del Nuevo Testamento, ocupan en la comprensión de Santo Tomás un lugar único dentro de la Iglesia y dentro de la liturgia. Dice:

> Del mismo modo que los escritos del Antiguo Testamento más frecuentemente usados en la Iglesia son los salmos de David, que logró el perdón tras su pecado, los escritos más frecuentemente usados del Nuevo Testamento son las epístolas de Pablo, que logró la misericordia, de tal modo que, por estos ejemplos, los pecadores puedan ser elevados a la esperanza.[33]

Lo impresionante de esta cita es, en primer lugar, la conexión que se hace entre los dos textos y el énfasis manifiestamente favorable sobre el perdón del pecador. Pero también es digna de señalar la conciencia que Santo Tomás tiene sobre la importancia única que la Iglesia otorga a ambos textos, el hecho de que las Epístolas de Pablo y los Salmos aparezcan más frecuentemente que ningún otro texto de la Biblia en la Sagrada Liturgia.[34] Ese simple

[32] K. Foster, *God's Tree: Essays on Dante and Other Matters*, London, 1957, pp. 148-9.

[33] Prólogo, 6, *Super epistolas s. Pauli lectura*, edición Marietti, Roma, 1953, p. 2.

[34] Tomás no compuso nunca un tratado independiente y autónomo sobre liturgia, pero la oración litúrgica fue fundamental en la conformación de su visión teológica. Por desgracia, este hecho no fue reconocido de modo general durante muchos años —otro ejemplo, diría yo, del «Tomás desconocido»—. Para uno de los reconocimientos más perspicaces de esta dimensión de Santo Tomás, véase I. G. Walsh, «Liturgy in the Theology of St Thomas», *The Thomist* 38 (1974) 557-83. Véase también D. Berger, *Thomas Aquinas and the Liturgy*, trad., C. Grosz, Ann Arbor MI, 2004; M. Levering, «Aquinas on the Liturgy of the Eucharist», en T. G. Weinandy et al., *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction*, London, 2004, pp. 183-97; A. Nichols, 'St Thomas and the Sacramental Liturgy', *The Thomist* 72 (2008) 571-93.

hecho —el papel privilegiado del que ambas disfrutan en la oración solemne de la Iglesia— es una de las razones por las que he pensado que, en un estudio sobre la oración en Santo Tomás, sería inteligente prestar una atención especial a sus comentarios sobre estos dos textos únicos.

4
La oración en la práctica: El Aquinate sobre San Pablo

1. Introducción

Cuándo y dónde disertó Santo Tomás exactamente sobre las cartas de San Pablo ha sido un asunto de gran debate entre los estudiosos.[1] Según el relato de Guillermo de Tocco: «escribió sobre todas las epístolas de Pablo, que valoraba sobre todos los escritos con la sola excepción de los Evangelios».[2] Este claro reconocimiento, en el siglo XIII, de la importancia del Apóstol de los Gentiles para Santo Tomás ha encontrado un eco, me alegra decirlo, en la obra de muchos estudiosos modernos y contemporáneos.[3] Más o menos hacia la mitad del pasado siglo comenzó a emer-

[1] Se acostumbraba a creer, en general, que había dos enseñanzas separadas de Santo Tomás sobre el corpus paulino. Sin embargo, a la luz de la tradición manuscrita completa, Robert Wielockx ha mostrado que esa opinión particular estaba equivocada. Véase R. Wielockx, «Au sujet du commentaire de Saint Thomas sur le 'Corpus Paulinum' Critique Litteraire», *Doctor Communis* (2009): L'Interpretazione di SanTommaso delle Dottrine di San Paolo' (Proceedings of the IX Plenary Session, 19-21 June 2009), pp. 150-77.

[2] G. de Tocco, *Vita s. Thomae Aquinatis,* 17; traducción en K. Foster (ed.) *The Life of St Thomas Aquinas: Biographical Documents*, London, 1959, p. 70.

[3] Véase, por ejemplo, la impresionante colección de artículos en «L'Interpretazione di San Tommaso delle Dottrine di San Paolo»', *Doctor Communis* (2009). Véase también *Aquinas on Scripture*, publicado en 2005, y editado por Weinandy et al. Cinco de los ocho artículos están dedicados a las epístolas paulinas.

ger una conciencia creciente de que los comentarios de Tomás sobre las cartas paulinas son «obras principales de su teología».[4] M.D. Chenu, en su libro *Hacia la comprensión de Santo Tomás*, subrayó:

> El caso de este comentario es más complejo y, al mismo tiempo, más importante, no solamente porque solo el texto del mismo representa un tercio de todos los escritos exegéticos de Santo Tomás, sino especialmente porque trata con el libro de la Escritura que, por su tema, es el más propicio para la exégesis teológica.[5]

Ceslaus Spicq, en el *Dictionnaire de théologie catholique*, fue incluso más lejos al declarar que lo que encontramos «en los comentarios de Santo Tomás sobre San Juan, y especialmente sobre San Pablo, es el fruto más maduro y la realización más perfecta de la exégesis escolástica medieval».[6]

2. Presentación de Pablo el Apóstol

Tomás de Aquino, en el impresionante «prólogo» a su comentario de la Epístola a los Romanos, un texto que sirve para presentar todos sus comentarios a San Pablo, cita Hechos 9, 15: «este hombre me es un instrumento elegido para llevar mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel».[7] Esta frase, aun cuando breve, proporciona a Tomás la oportunidad de señalar los cambios de todos los posibles significados de la palabra «recipiente» cuando

[4] Véase I. M. Voste, «Sanctus Thomas Aquinas epistularum s. Pauli interpres», *Angelicum* 19 (1942) 276.
[5] M.D. Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas*, p. 248.
[6] C. Spicq, *Saint Thomas d'Aquin exegete*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14, Paris, 1946, pp. 694-738.
[7] Prólogo, *Super epistolam ad Romanos lectura*, en *Super epistolas s. Pauli lectura*, vol. 1, ed. Marietti, Turín, 1953, p. 1.

se aplica a Pablo. El carácter de recipiente —señala— es conocido por la clase de cosas que vierte. Y san Pablo vertió sabiduría en abundancia. «Fue un recipiente de oro —dice Tomás— debido a brillantez de [su] sabiduría».[8] «Enseñó los misterios de la divinidad más elevada, lo que pertenece a la sabiduría».[9] Y entre todos los escritos del Nuevo Testamento, los suyos son «los más frecuentemente usados» por la Iglesia, pues en ellos «se contiene casi toda la enseñanza de la teología».[10]

> Es habitual que los recipientes se llenen con alguna clase de líquido… porque algunos son recipientes para vino, otros para aceite y los hay de diversos tipos. Del mismo modo, Dios llena a los seres humanos con diversas gracias, como si fuesen diversos líquidos: *porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu* (1 Cor 12, 8). Pero el recipiente del que estamos hablando fue colmado con un líquido precioso, el nombre de Cristo, del que se dice: *tu nombre es aroma penetrante* (Can., 1, 3). Por eso nuestro texto dice *para llevar mi nombre*, porque él parece haber sido colmado por completo con este nombre, de acuerdo con Apocalipsis 3, 12: *grabaré en él el nombre de mi Dios*. Porque él poseía este nombre en el conocimiento de su intelecto: *pues no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo* (1 Cor 2, 2). También poseía este nombre en el amor de su afecto: *¿quién nos separará del amor de Cristo?* (Rom 8, 35); *el que no ame al Señor, ¡sea maldito!* (1 Cor 16, 22). También él lo poseía en toda su manera de vivir. Por ello dijo: *ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí* (Gal 2, 20).[11]

Guillermo de Tocco nos dice que Tomás «tenía una especial devoción *(specialem devotionem)* al bienaventurado

[8] Ibid, p. 1:1.
[9] Ibid., p. 1:2.
[10] Ibid., p. 2:6.
[11] Ibid., pp. 1-2:3.

apóstol Pablo».[12] Para él, San Pablo no representaba solamente un sabiduría heredada de otra época, una teología legada como un gran monumento de piedra del pasado distante. No, las epístolas de San Pablo eran sabiduría viva. Y Pablo mismo, un santo que pertenece a la comunión de los santos, era una presencia viva, alguien a quien se podía recurrir directamente en la búsqueda de la verdad y la iluminación.

Ese factor ofrece una clave que, de algún modo, ayuda a explicar la historia extraordinaria que relatan Guillermo de Tocco y otros, relativa a una visión que Tomás tuvo de San Pablo cuando, en una ocasión, estaba esforzándose en comprender un texto de Isaías particularmente difícil. Su secretario, Reginaldo de Piperno, sabiendo que algo fuera de lo común había ocurrido, rogó a Tomás que le hablase de ello. Pero Tomás, en el relato de Tocco, era reacio a decir una sola palabra. Sin embargo, al ser preguntado de modo insistente por su hermano dominico, finalmente se rindió y compartió su secreto con Reginaldo:

> Hijo, has visto en estos días mi aflicción por la duda que tenía respecto a este texto que he estado [intentando] interpretar de algún modo. Le pedí a Dios, con muchas lágrimas, que me iluminase. Esta noche Dios tuvo compasión de mí. Me envío a sus bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo, cuya intercesión había rogado, y me enseñaron todo lo que necesitaba saber.[13]

[12] Guillermo de Tocco, *Ystoria sancti Thomae de Aquino*, 60, p. 200.

[13] Ibid., 31, p. 159. Tocco nos cuenta en otro lugar que cuando Tomás estaba en París, trabajando en las epístolas de Pablo, «tuvo una visión del apóstol mismo». *Ystoria*, 17, p. 131. Y, en otra visión, también narrada por Tocco, una fraile dominico, el día que Tomás murió, vio al apóstol Pablo entrar al aula en la que Tomás había estado enseñando las cartas paulinas. Tras un breve intercambio entre los dos hombres, y después de que Tomás fuera felicitado por su comprensión de las cartas, y se le asegurase que tendría una comprensión aún mayor en la próxima vida, el apóstol agarró la capa de Tomás y empezó a sacarle del aula, para consternación de los estudiantes presentes. Véase Tocco, *Ystoria*, 60, p. 200.

Como exégeta medieval, el Aquinate estaba acostumbrado a llevar al texto de la Escritura varias cuestiones escolásticas que, si se le hiciesen a San Pablo mismo, ciertamente habrían sorprendido al apóstol. Tomás suponía que las catorce epístolas de Pablo representaban una suerte de tratado doctrinal sobre la gracia de Cristo. Por eso, las cartas se consideraban no tanto una serie de respuestas espontáneas por parte de Pablo a diferentes crisis y desafíos de las comunidades que había fundado, sino más bien como una exposición deliberadamente planeada sobre un aspecto único de la doctrina cristiana. «Y así la división y el orden de todas las epístolas, dice Tomás, es clara».[14]

Sin embargo, esa claridad respecto a la división y el orden era más perceptible en la mente de Tomás, el escolástico, que en el texto mismo: no sólo hace que las cartas de San Pablo cedan a la lógica aristotélica, sino que incluso en ocasiones se escudriñan a la búsqueda de evidencia de silogismos ocultos dentro del texto.[15] Décadas antes, con una confianza nada vergonzosa, el autor medieval Honorio de Autun había declarado: «los silogismos yacen ocultos en la Sagrada Escritura igual que un pez en aguas profundas. E igual que sacamos un pez del agua para usarlo, se dice que un silogismo se extrae de la Escritura para su utilidad».[16]

No hay que decir que aún hoy quedan muchos desafíos para ponernos de acuerdo con el estilo analítico y el proce-

[14] Prólogo, 11, *Super epistolam ad Romanos lectura*, en *Super epistolas s. Pauli*, vol. 1, p. 3. En su comentario a los Gál. 2, 19-20, Tomás dice: «habría que señalar que el apóstol procede en forma de investigación, y no deja ninguna duda sin discutir. Aunque sus palabras puedan parecer complejas, sin embargo, si se consideran con cuidado, no dice nada sin un propósito». *Super epistolam ad Galatas lectura*, c. 2, lect. 6, 102, en *Super epistolas s. Pauli*, vol. 1, p. 587.

[15] Respecto a un texto, por ejemplo, Rom 8, 5-6, Tomás dice: [Pablo] introduce dos silogismos… Primero, pone la premisa menor del primer silogismo… Segundo, pone la premisa menor del segundo silogismo… Tercero, pone la premisa mayor del primer silogismo». *Super epistolam ad Romanos lectura*, c. 8, lect. 1, 614-17, en *Super epistolas s. Pauli lectura*, vol. 1, p. 112.

[16] Honorio de Autun, Psalm 1, *Expositio in psalmos selectos, P. L.* 172, col. 279 C.

dimiento rígido de esta clase de exégesis medieval. Dicho eso, sin embargo, la obra de Tomás recompensa la atención detallada y devota. No hay teólogo más determinado a extraer de cada texto sagrado toda su profundidad y significado doctrinal. Y, como ha señalado un comentarista, «hace muchas observaciones inteligentes y penetrantes en estas páginas, y solo descubrir éstas ya merece la pena. La combinación del Apóstol de los Gentiles y el Ángel de las Escuelas no ha de despacharse a la ligera».[17]

3. La oración en San Pablo y en Santo Tomás

La oración, como cabría esperar, es un tema que Tomás trata en varias ocasiones en sus comentarios sobre las epístolas paulinas. Pero, si no me equivoco, el tema no ha atraído hasta ahora la atención significativa de los estudiosos. No se ha dedicado ningún libro o artículo al tema. Afortunadamente, sin embargo, lo que ya tenemos son varios estudios útiles que tratan el tema general de la oración en la obra de Santo Tomás.[18] Y lo que emerge de estos estudios es que pocos temas atrajeron la atención de Santo Tomás tanto como el de la oración. Simon Tugwell dice: «Tomás regresó al tema de la oración una y otra vez en el curso de sus escritos; parece que fue un tema que le interesaba y es ciertamente un tema en el que logró un grado de claridad

[17] R.T.A. Murphy, «Introduction», en *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians by St Thomas Aquinas*, New York, 1966, p. x.

[18] Para Tomás respecto a la oración, véase L. Maidl, *Desiderii interpres: Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*, Paderborn, 1994; S. Tugwell, *Albert and Thomas: Selected Writings*, New York, 1998, pp. 271-86, 361-523; Tugwell, *Humpty Dumpty and Thomas Aquinas*, en B. Davies, *Language, Meaning, and God*, London, 1987, pp. 24-50; J.P., Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spiritual*, vol. 2, Fribourg, 1996, pp. 440-7; S. Pinckaers, *La Prière chretienne*, Fribourg, 1989, pp. 121-312; Th. F. Ryan, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, Notre Dame, 2000, pp. 61–144; M.A. Fatula, *Thomas Aquinas: Preacher and Friend*, Collegeville MN, 1993, pp. 128-53.

tal que sería difícil hacer encontrar algo equivalente en ningún otro teólogo».[19]

Santo Tomás no solo alude a las diferentes palabras que Pablo utiliza, los diferentes modos en los que habla sobre la oración, sino que en ocasiones también las anota y ordena con una claridad y una precisión casi exageradas en forma de listas numeradas, un estilo o método de análisis frecuentemente favorecido por los teólogos escolásticos. En su comentario a los Efesios (6, 18-19), por ejemplo, habla de no menos de siete condiciones para la oración auténtica. La oración, declara, debería ser «completa…, humilde…, continua…, devota…, vigilante…, insistente… [y] amante».[20] Y, en su comentario a 1 Timoteo (2, 1), haciéndose eco de Pablo, sugiere que toda oración puede dividirse en cuatro partes: «ruegos, oraciones, súplicas y acción de gracias».[21] En su comentario a los Colosenses (4, 1), Tomás habla de tres características distintas de la oración. Dice que debería ser «asidua, agradecida y vigilante».[22] Finalmente, en su comentario a los Filipenses (4, 1), señala que hay «cuatro cosas que se requieren en toda oración». Primero, dice: «la oración implica el ascenso [humilde] de la mente a Dios»; segundo, «debería ir acompañada de la confianza»; tercero, por «la acción de gracias»; y, cuarto, añade al final,: «la oración es una petición».[23]

No voy a tratar de discutir aquí el significado que Santo Tomás da a cada una de estas diferentes palabras cuando

[19] He aquí algunos de los lugares de su obra (aparte de los comentarios paulinos) donde Santo Tomás habla de la oración: *Scriptum super Libros Sententiarum*, dist.15, q.4; *Contra Gentiles*, l.3, c. 95-6; *De Veritate*, q.6, a.6; *In Orationem Dominum: Commentary on St John'sGospel*, 16: 23; *Lectures on Matthew*, 6: 5-15; *Compendium theologiae*, 2: 1-10; *Summa theologiae*, II-II, q.83.

[20] *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c.6, lect.5, 369, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 86.

[21] *Super primam epistolam ad Timotheum lectura*, c.2, lect.1, 56, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 223.

[22] *Super epistolam ad Colossenses lectura*, c.4, lect.1, 183, en *Super epistolas s. Pauli lectura*, vol. 2, p. 159.

[23] *Super epistolam ad Philippenses lectura*, c.4, lect. 1, 157, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 119.

reflexiona sobre San Pablo. En vez de eso, mi intención es explorar su pensamiento general sobre el tema, y considerar la oración bajo el epígrafe de dos de los nombres para la oración que encontramos en sus comentarios paulinos y que, de algún modo, incluyen los demás, es decir, la petición y la acción de gracias.

(1) Petición: la oración petitoria

En la época en que Santo Tomás escribía probablemente no había aspecto de la oración tan infravalorado como la oración de petición. De algún modo había llegado a ser considerada por los teólogos y autores espirituales casi como la hermana pobre de la familia de la oración. Y fue Santo Tomás, de modo único en su generación, quien asumió el reto de, de algún modo, restaurar la centralidad evangélica y la importancia de esta oración de petición.[24] La reflexión más detallada de Tomás sobre el tema puede encontrarse en la *Summa theologiae,* pero también tienen un indudable interés varias de las cosas que dice en sus comentarios a Pablo.

(i) Orar en el Espíritu

Un aspecto en el que Tomás insiste una y otra vez es que la oración no es más que «una expresión de deseo». Dice: «cuando deseo algo, lo pido orando».[25] Parece que nada podría ser más simple y más directo. Y, sin embargo, la misma simplicidad de la oración cristiana, tal como Tomás la entiende, oculta dentro de sí una profundidad de significado y misterio para el que no hay casi palabras. Cuando, por ejemplo, una oración de petición o de ac-

[24] Véase S. Tugwell, *Albert and Thomas,* p. 275. La historia del progreso de Tomás en el camino hacia esta convicción está convenientemente descrita por Tugwell en *Albert and Thomas,* pp. 275-8.

[25] *Super priman epistolam ad Thessalonicenses lectura,* c.5, lect.2, 130, vol. 2, p. 189.

ción de gracias se eleva desde la profundidad del corazón humano, esa oración, según Santo Tomás, es movida por un impulso, un deseo, mucho mayor que nuestro propio deseo humano. Dice: «el Espíritu Santo nos hace suplicar en la medida en que causa los deseos correctos en nosotros. La súplica es un cierto despliegue de nuestros deseos, y los deseos correctos surgen desde el ardor del amor, y este es producido en nosotros por el Espíritu Santo».[26]

De nuevo, comentando la frase «mi espíritu reza», de 1 Corintios 14, 14, Tomás dice: «el Espíritu Santo que se me da 'ora', inclinándome y moviéndome a la oración. Sin embargo, tengo mérito en esa oración, porque el mismo hecho de ser movido por el Espíritu Santo es un mérito para mí».[27] Dada la manifiesta intimidad con Dios sugerida por estas vigorosas afirmaciones de fe, no sorprende oír a Santo Tomás hacer la siguiente declaración confiada:

> Cuando rezamos a Dios, la misma oración que proferimos nos hace íntimos con él, en la medida en que nuestra alma es elevada a Dios, conversa con él en afecto espiritual y le adora en espíritu y en verdad. Esta intimidad afectuosa, experimentada en la oración, prepara un camino para el regreso a la oración con incluso mayor confianza.[28]

[26] *Super epistolam ad Romanos lectura,* c.8, lect.5, 693, en *Super epistolas s. Pauli,* vol. 1, p. 124.

[27] *Super primam epistolam ad Corinthios lectura,* c.14, lect.3, 838, en *Super epistolas s. Pauli,* vol. 1, p. 395. Sobre el tema de la inhabitación divina, Daniel A. Keating señala que el Aquinate a veces ha sido «acusado de tener una doctrina instrumental de la gracia que minimiza la inhabitación de Dios por el Espíritu Santo». Un texto como la *Summa* puede que sea vulnerable a ese tipo de crítica, pero ciertamente no los comentarios bíblicos. Porque en ellos encontramos «una rica explicación del cristiano como templo del Dios vivo y del Espíritu que inhabita, produciendo en nosotros todos los frutos de la fe y el amor». Véase D.A. Keating, *Aquinas on 1 and 2 Corinthians: The Sacraments and Their Ministers,* en *Aquinas on Scripture,* p. 141.

[28] *Compendium theologiae,* 2, *[De spe]* c.2, en *Sancti Thomae de Aquino opera Omnia,* Leonine vol. 42, p. 194.

(ii) Cuestiones sobre la petición

En su comentario a los Romanos, Tomás habla del Espíritu que suplica e intercede en nosotros «con gemidos inefables».[29] El texto de Pablo dice: *el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables* (Rom 8, 26). En general, Tomás dice que sabemos muy bien, por supuesto, por qué rezar, pero respecto a casos específicos, «no podemos discernir exactamente cada moción particular de nuestro corazón, si por ejemplo pedimos tal y cual cosa por ira o por celo de la justicia».[30]

Como es bien sabido, en una ocasión San Pablo rogó a Dios que le librase de «la punzada de la carne». Fuese tentación u otra clase de dificultad, Dios no la eliminó. Según Tomás, «alguien puede desear ser librado del tormento de alguna tentación, cuando de hecho la tentación sirve para preservar la humildad».[31] Aparentemente, tal fue el caso de Pablo. El conocimiento cuasi-divino de Dios que había recibido, cuando fue raptado al tercer cielo en éxtasis, fue tan grande que se le puso, nos dice Tomás, un aguijón o espina en su carne «para impedir que la grandeza de sus revelaciones le volviese engreído, como dice Corintios 12,7».[32]

Ese texto particular de 2 Corintios sobre la insistente oración de petición de Pablo lo discute Tomás con mucha mayor extensión en su comentario a la Carta a los Corintios. La «espina» —afirma— era «un mensajero de Satán», y sin embargo está claro que Dios la permitió: «la intención de Satán es subvertir, pero la de Dios es hacer humilde y dar aprobación».[33] En este punto de sus reflexiones, Tomás

[29] *Super epistolam ad Romanos lectura*, c.8, lect.5, 692, en *Super epistolas s. Pauli*, vol. 1, p. 124.
[30] Ibid., c.8, lect.5, 691, p. 124.
[31] Ibid., 690. Véase *Albert and Thomas*, p. 521.
[32] Ibid.
[33] *Super secundum epistolam ad Corinthios lectura*, c.12, lect.3, 474, en *Super epistolas s. Pauli*, vol. 1, p. 546.

adopta de repente el manto de predicador, declarando con una fuerza y una prontitud inesperadas: «si el Apóstol y recipiente de elección no estaba seguro, ¡que el pecador tenga cuidado!»[34] Entonces, continuando con la cuestión de la espina en la carne de San Pablo, dice:

> Una espina en la carne, considerada en sí misma, es algo que hay que evitar como fastidioso, pero en la medida en que es un medio para la virtud y el ejercicio de la virtud, debería ser deseada. Pero dado que ese secreto de la providencia divina —que resultaría en su provecho— no le había sido aún revelado, el Apóstol consideraba que, en sí misma, era mala para él. Pero Dios, que había ordenado esto por el bien de su humildad, no le obligó en cuanto a su deseo. Sin embargo, una vez que comprendió su propósito, el Apóstol se glorió en él, diciendo: *gustosamente me jactaré de mi debilidad, para que el poder de Cristo pueda habitar en mí.* Y aunque [Dios] no le obligase según su deseo, sin embargo le escuchó y escucha a sus santos para beneficio de ellos. Por eso Jerónimo dice en la Carta a Paulino: «el buen Señor frecuentemente no concede lo que deseamos para otorgar lo que deberíamos preferir».[35]

La razón de todo esto —declara Tomás citando a Pablo una vez más— es que el poder de Dios «se hace perfecto en la debilidad», una revelación sobre el desarrollo moral y espiritual que visiblemente Tomás encuentra digna de señalar. Dice: «este es un modo de hablar admirable —*mirus modus loquendi*—: la virtud se hace perfecta en la debilidad».[36] Y entonces, como para subrayar aún más el choque de la paradoja, añade: «el fuego crece en el agua» *(ignis in aqua crecit)*, una imagen, una frase, que revela de manera obvia en Tomás más al poeta que al predicador.

***

[34] Ibid.
[35] Ibid., 478, p. 547.
[36] Ibid., 479.

Cuando Tomás comenta a San Pablo, no duda, en ocasiones, en llevar al texto bíblico preguntas y preocupaciones propias que, aunque puedan tener una importancia considerable en sí mismas, da la impresión de que no preocupan mucho o inmediatamente al Apóstol. Respecto al tema de la petición, por ejemplo, cuando San Pablo, en su carta a los Filipenses, declara: *en toda ocasión, presentad a Dios vuestras peticiones, mediante la oración y la súplica* (Flp 4, 6), Tomás responde haciendo una pregunta directa: ¿no las conoce el Señor?» En otras palabras: si Dios ya conoce nuestras peticiones, ¿por qué molestarse en informarle? A esta pregunta, Tomás ofrece la siguiente explicación:

> Primero, *que sean conocidas*, es decir, aprobadas ante Dios, y sean vistas como dignas y santas: *que mi oración suba como incienso en tu presencia* (Sal 141, 2).
> O, *que sean conocidas* para nosotros mismos, es decir, reconozcamos que [nuestras oraciones] están siempre con Dios. Como si dijésemos: no reces para ganar el favor de la gente. *Sino cuando vayas a orar, entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre, que está allí en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará* (Mt 6, 6).
> O, *que sean conocidas* para aquellos que están con Dios, es decir, los ángeles, por medio de cuyo ministerio son llevadas a Dios; no porque [Dios] no sea consciente de ellas, sino porque ellos interceden por nosotros: *y por mano del ángel subió delante de Dios el humo de los perfumes con las oraciones de los santos* (Ap. 8, 4).[37]

Otra cuestión sobre la oración de petición muy discutida por Tomás en la *Summa*, y en otras partes, tiene que ver con la intención real de la petición. Cuando hacemos nuestras peticiones, ¿estamos de algún modo esperando cambiar la mente de Dios? Dios, por su misma naturaleza, es eterno e inmutable, así que ¿para qué la petición? En su

[37] *Super epistolam ad Philippenses lectura*, c.4, lect.1, 158, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 119.

comentario a 1 Timoteo, Santo Tomás escribe: «en el caso de nuestros oraciones a Dios, no tratamos de cambiar la mente de Dios, porque siempre está dispuesto para todo lo bueno; nuestro propósito es que nuestros propios corazones sean elevados a Dios en la oración».[38] Un argumento similar lo da Tomás en su comentario a los Colosenses:

> «La oración es el ascenso de la mente a Dios. Pedir es solicitar cosas. La oración debería venir en primer lugar, de modo que el que pide devotamente sea escuchado, igual que aquellos que piden algo comienzan por tratar de persuadir al que les escucha para que ceda a sus deseos. Pero deberíamos comenzar con devoción y meditación sobre Dios y las cosas divinas, no para inclinarlo, sino para elevarnos a él.»[39]

(iii) Humildad y oración

Una de las características de la auténtica oración sobre la que tanto San Pablo como Santo Tomás insisten una y otra vez es la humildad. Tomás dice: «la oración debe

[38] *Super primam epistolam ad Timotheum lectura*, c.2, lect.1, 56, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 223. Véase «Lecture on 1 Timothy 2:1,» en *Albert and Thomas*, p. 438. Podría parecer que la oración de petición logra poco o nada en términos de efectos reales. Pero Santo Tomás, en otras partes de su obra, deja claro que se nos da, de hecho la «dignidad de la causalidad». Sobre este asunto, Simon Tugwell dice: «puede verse la oración, precisamente como petición, desempeñando un papel absolutamente auténtico en el desarrollo de los sucesos del mundo; establece una diferencia en lo que sucede... Dios mueve nuestro deseo, que motiva nuestra oración, y Dios conduce todo el proceso mediante el cumplimiento de nuestros deseos». Véase Tugwell, 'Humpty Dumpty and Thomas Aquinas', p. 46.

[39] *Super epistolam ad Colossenses lectura*, c.1, lect.3, 18, en *Super epistolas s. Pauli lectura*, vol. 2, p. 130. Sobre la cuestión de la oración de petición, Herbert McCabe dice: 'debemos tener en mente firmemente esto: es Dios quien ora. No sólo Dios quien responde la oración, sino Dios quien ora primero en nosotros. Cuando olvidamos esto nos enmarañamos respecto a la oración de petición... Mi oración no soy yo presionando a Dios, haciéndole algo a Dios, sino que es Dios haciendo algo por mí, elevándome a la vida divina o intensificando la vida divina en mí». Véase *God Matters*, London, 2000, pp. 221-2.

ser y humilde y no presuntuosa. *Él volverá su rostro a la oración del despojado, no despreciará su oración* (Sal 102, 18).[40] La oración es humilde cuando no creemos que va a ser escuchada en razón de nuestros propios méritos, sino por la misericordia divina».[41] Tomás da un argumento similar cuando comenta la siguiente afirmación de Pablo a los Filipenses: *en toda ocasión presentad a Dios vuestras peticiones, mediante la oración y la súplica, acompañadas de la acción de gracias* (Flp 4, 6). La palabra «súplica» indica aquí, señala, «una solicitud de la gracia y la santidad de Dios; es la oración, así pues, de alguien que se humilla».[42] Dicho esto, sin embargo, aunque la oración deba ser de hecho humilde en todo momento, no debe ser en modo alguno circunspecta. Tomás dice: «debe ir acompañada por la confianza en la obtención, y esto por la misericordia de Dios. *No nos apoyamos en nuestras obras justas para derramar ante ti nuestras súplicas, sino en tus grandes misericordias* (Dn 9, 18)».[43]

Pablo, cuando ora por los efesios, emplea en un momento una imagen bastante chocante: *doblo mis rodillas ante el Padre* (Ef 3, 14). Reflexionando sobre este gesto o «símbolo de humildad», Tomás escribe:

> La fuerza física está presente en las rodillas. Al doblarlas, un hombre confiesa abiertamente su falta de fuerza. Así, se muestran a Dios los símbolos externos y físicos con el objeto de renovar y entrenar espiritualmente el alma interior. Esto se expresa en la oración de Manasés: *doblo la rodilla de mi corazón.*[44]

[40] *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c.6, lect.5, 369, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 86.
[41] Ibid.
[42] *Super epistolam ad Philippenses lectura*, c.4. lect.1, 157, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 119.
[43] Ibid.
[44] *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c.3, lect.4, 166, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 42.

(iv) Oración y caridad

Otra característica de la auténtica oración sobre la que insisten Pablo y Tomás es que debe ser «caritativa»,[45] en otras palabras, preocupada por las necesidades de los demás. En su raíz, la oración es, por supuesto, algo íntimo y personal. Pero Tomás insiste en que no debería restringirse a una preocupación por el propio bien o la propia salvación.[46] Debe ser efusiva y generosa en su preocupación por otras personas. Y por eso Pablo, cuando escribe a Timoteo, exclama: *ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres* (Tim 2, 1). Tomás, comentando este pasaje, subraya:

> Cuando Pablo dice, «por todos los hombres», muestra por quién debemos orar… Y dice que debemos orar por todos. La razón de esto es que la oración es el intérprete de nuestro deseo, dado que, al rezar, pedimos lo que deseamos. Y la caridad exige que deseemos el bien para todas las personas a las que se extiende nuestra caridad. *Orad los unos por los otros para que seáis curados* (St 5, 16).[47]

Pablo tiene gran confianza en que cuando las personas de las diversas iglesias rezan por él, él va a ser asistido por sus oraciones. En una ocasión escribió a los Filipenses: *yo sé que esto servirá para mi salvación gracias a vuestras oraciones y a la ayuda prestada por el Espíritu de Jesucristo* (Flp 1, 19). Pero, al tiempo que se preocupaba por su propia salvación

[45] Ibid., c.6, lect.5, 369, p. 86.
[46] Predicando, en una ocasión, Tomás subrayó: «hay algunos que quieren dedicarse a Dios y no prestan atención a la salvación de su prójimo. Pero el Espíritu Santo no es así. El apóstol Pablo estaba muy preocupado por la salvación de su prójimo cuando decía: *he sido hecho todas las cosas para todos para iluminarlos a todos*». Sermon 11: *Emitte Spiritum*. Texto de L.J. Bataillon (versión Leonina provisional). Véase *Thomas Aquinas: The Academic Sermons*, p. 143.
[47] *Super primam epistolam ad Timotheum lectura*, c.2, lect.1, 57-8, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 224.

individual, Pablo también se preocupa de que su trabajo como predicador sea eficaz en las vidas de los demás. Tomás, comentando un pasaje de Efesios, donde Pablo pide oraciones, dice:

> Pide tres cosas para sí mismo que son necesarias para todo predicador, a saber, que su boca se abra, que se prepare tanto como pueda para la predicación y que le sea dada la gracia... Y ¿para qué, Pablo? Responde: para que pueda *con confianza, dar a conocer el misterio del evangelio, por el cual soy un embajador encadenado*... El Apóstol no sólo pide que le sea dada la palabra o el conocimiento de la predicación. También pide la gracia de hablar con confianza, de modo que... pueda cumplir con seguridad y fielmente el deber que se le ha encomendado y que él ha comenzado. En tercer lugar, pide que se le conceda un tiempo y un estilo adecuado... Entre todas las personas, es claramente el propio estilo y la cualidad [del habla] lo que hace aceptable una cosa. Y el apóstol también pedía esto en Colosenses 4, 4: *para darlo a conocer anunciándolo como debo*. Como expresa Proverbios 15, 23: *¡qué cosa buena es la palabra oportuna!* [48]

Cuando Pablo ora por sus hermanos y hermanas en la fe, no ora de un modo meramente ritual o indiferente. No, él ora con gran sinceridad. En su carta a los Filipenses, por ejemplo, habla abiertamente en un momento determinado sobre la intensidad del deseo que acompaña y apuntala su oración. Sobre este asunto, Santo Tomás comenta: «dado que el deseo del corazón es conocido solo por Dios, [Pablo] recurre a Dios para que testimonie que él ora por ellos con deseo».[49] Entonces, a medida que el pasaje avanza, Santo Tomás empieza no simplemente a parafrasear el mensaje

[48] *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c.6, lect.5, 370-2, en *Super epistolas*, vol. 2, pp. 86-7.
[49] *Super epistolam ad Philippenses lectura*, c.1, lect.2, 15, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 93.

de San Pablo, sino que, en cierto momento, de hecho lo amplia. Y creo que eso no carece de importancia. Porque aquí, tras las palabras del texto, podemos percibir, si no me equivoco, algo de la propia pasión de Tomás, como fraile predicador, por comunicar a los demás el profundo sentido de liberación y maravilla que experimenta al conocer a Jesucristo. Así, al reflexionar sobre la elocuente frase de Pablo, «cuánto os anhelo», Tomás escribe:

> *Cuánto os anhelo*, es decir, yo, que vivo en el mismo corazón [literalmente «en las entrañas»] de Jesucristo. O, cuánto anhelo que estéis en ese corazón, como si dijese: cuánto anhelo vuestra salvación y participación en el mismo corazón de la caridad de Cristo. Lc 1, 78: «por la entrañable misericordia nuestro Dios, nos visitará el sol que nace de lo alto», como si dijese que el poder del amor alcanza las más profundas e íntimas profundidades del corazón. O, anhelo que estéis en el mismo corazón [literalmente «en las entrañas»] de Cristo Jesús, es decir, que podáis amarle íntimamente, y podáis ser amados por él; porque la vida humana consiste en esto.[50]

El pasaje es extraordinario. Motivado por una frase simple y breve del texto de Pablo, las líneas testimonian, con fuerza y belleza reveladoras, la energía y la pasión apostólicas y contemplativas de Santo Tomás. El hombre de Aquino era, por supuesto, un brillante intelectual, pero lo que tiende a olvidarse es su vocación de predicador. Era un servidor del evangelio, de principio a fin, un servidor de la verdad *en ese sentido*, y no un mero genio especulativo, ni un hombre que viviese alejado de las preocupaciones apostólicas. Si la pasión de la vida de Santo Tomás era la búsqueda de la sabiduría, nunca fue la de un académico imperturbable, indiferente al mundo que le rodeaba, sino más bien una búsqueda de la «sabiduría que salva» poseída por

[50] Ibid.

san Pablo.[51] Tal sabiduría está atenta a las necesidades de los demás, preocupada por fortalecer, por ejemplo, a aquellos que pueden estar vacilando en su fe «igual que un trabajador quiere apuntalar un edificio contra una caída».[52] A Pablo, el predicador, Tomás le aplica estas grandes palabras de Job: «tus consejos animaban al vacilante» (Job 4, 4).[53]

Tomás de Aquino fue un académico toda su vida, pero también estuvo predicando continuamente. Y ha sobrevivido un número considerable de sus sermones.[54] Bernardo Gui, su primitivo biógrafo, escribe: «en Roma una vez, en Semana Santa, Tomás predicó sobre la Pasión de Nuestro Señor, conmoviendo a sus oyentes hasta las lágrimas; y al día siguiente, predicando sobre la Resurrección, los elevó maravillosamente al gozo en el Señor».[55] Se ve en este relato que Tomás conocía muy bien cómo adaptar su predicación para acomodarse a su público, un aspecto resaltado en la *Vita* de Bernardo Gui: «para los fieles ordinarios, decía la palabra de Dios con gracia y poder singular, sin enredarse en un razonamiento rebuscado... Las sutilezas las dejaba para las Escuelas».[56]

Un comentario incluido en un sermón predicado en el verano de 1269 deja claro el respeto que Tomás tenía por los creyentes «ordinarios», aquellos hombres y mujeres que nunca habían recibido ninguna clase de educación filosófica o teológica en las Escuelas, pero cuya fe era fuerte y profunda. Con brillante e inequívoca convicción, Tomás declara a los estudiosos reunidos: «¡una viejecilla *(vetula)* sabe más sobre estos asuntos de fe que todos los filósofos

[51] Prólogo, 1, *Super epistolam ad Ephesios lectura*, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 1.
[52] Ibid.
[53] Ibid.
[54] Véase *Thomas Aquinas: The Academic Sermons*, cit., y *Saint Thomas d'Aquin: Sermons*, Paris, 2004.
[55] B. Gui, *Vita s. Thomae Aquinatis*, 29, en D. Prumer (ed.), *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, Toulouse, 1911, p. 195. Véase también K. Foster (ed.), *The Life of St Thomas Aquinas: Biographical Documents*, London 1959, p. 48.
[56] Ibid., *Fontes vitae*, 29, p. 195; Foster, p. 47.

de la antigüedad!».[57] De modo similar, escribe en la *Summa:* «aquellos que parecen simples, por carecer de astucia mundana, pueden ser prudentes conforme a aquello de Mateo 10, 16: *sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas*».[58]

Obviamente Tomás quiere, y está más que dispuesto a reconocer la sabiduría que poseen muchos de los hombres y mujeres no académicos entre sus contemporáneos. Pero, al hacer eso, no pretende denigrar en modo alguno la tarea vital de *pensar* sobre la fe, la tarea de aprender. Respeta, pero nunca idealiza la simple piedad. Una ilustración clara de esta actitud está en el tratado *Contra impugantes Dei*, donde Tomás no duda en declarar: «la ciencia de los santos es preferible a la simplicidad de los piadosos» (*sanctorum scientia praefertur simplicium sanctitati*).[59]

Santo Tomás, como predicador y académico, dedicó toda su vida al progreso, en espíritu y en verdad, de los hombres y mujeres de su generación. Gui nos dice: «su bondad para con los otros tenía una suerte de entusiasmo espontáneo que en cierto modo iba en paralelo con la efusión divina de su doctrina».[60] Por eso es extraño encontrarse con una afirmación como la del historiador F. J. E. Raby: «[Tomás] vivió para la filosofía, que apreciaba como una ocupación superior a la cura de almas».[61] Nada podría estar más lejos de la verdad. Dado que Tomás fue, ante todo, un fraile predicador, fue la dimensión *evangélica* de su vida la que dio impulso y dirección a su trabajo como académico. No sorprende, por eso, descubrir que Tomás, en ocasiones, sale deliberadamente de su senda para alabar la tarea de la

[57] Sermón: *Attendite a falsis*, 083 RSR n. 2, ps2, en Busa, vol. 6, p. 35.
[58] *ST*, I-II q.58, a.4, ad 2.
[59] *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c.11, 6, en *Opera Omnia*, Leonina, vol. 41, A 132.
[60] B. Gui, *Vita s. Thomae Aquinatis*, 29, en D. Prumer (ed.), *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, Toulouse, 1911, p. 33. K. Foster (ed.), *The Life of St Thomas Aquinas: Biographical Documents*, London 1959, p. 51.
[61] F.J.E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry*: p. 403.

predicación. En su *Comentario a los Efesios*, por ejemplo, habla de su «excelencia y altura» *(excellentia et altitudine)*, un tributo que brota no tanto del mensaje real de Pablo, en esta parte de la carta, sino más bien del muy particular entusiasmo de Tomás por la tarea de la predicación. La preocupación inmediata de Pablo aquí, y lo que más desea comunicar es simplemente su necesidad de confianza para poder proclamar «el misterio del evangelio».[62]

(v) La cercanía de Dios

Cuando en sus escritos y charlas aparece el tema de la oración para ser discutido, los predicadores dominicos, antiguos y modernos, se inclinan a decir que «la oración es un asunto bien fácil».[63] En buena medida, esta percepción se basa en el hecho de que una humilde oración de petición, es decir, el «Padrenuestro», fue la oración que Cristo dio a sus discípulos cuando le preguntaron cómo debían orar. Santo Tomás describe esta oración, el *Pater Noster*, como «la más perfecta de todas las oraciones».[64] Y el hecho de que no sea más que una simple oración de petición fue sin duda un factor clave que ayudó a Tomás a llegar a la convicción de que la humilde plegaria de petición es casi la definición de la oración misma. Por eso, la oración debería ser, en la vida del cristiano, tan natural como respirar. Pero si eso es así, ¿por qué se experimenta la oración tan habitualmente como una tarea excepcionalmente difícil?

En opinión de Tomás, el problema, en su raíz, es una falta de confianza. Como seres humanos, a veces encontramos

[62] *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c.6, lect. 5, 371, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 86.

[63] Véase, por ejemplo, W. Peraldus, *Sermon on Prayer*, en S. Tugwell, *Early Dominicans: Selected Writings*, p. 167. En época moderna, el dominico Vincent McNabb declaraba: 'La oración es casi la cosa más fácil del mundo». Véase *Prayer-How Easy It Is*, en *The Craft of Prayer*, London, 1935, p. 64.

[64] *ST*, q.83, a.9. Para más información en torno a las reflexiones de Santo Tomás sobre el Padrenuestro, véase P. Murray, *Praying with Confidence: Aquinas on the Lord's Prayer*, London, 2010.

difícil creer que Dios se preocupa realmente de nosotros, o que Dios quiere acercarse a nosotros. Y nuestro escepticismo sobre el tema se refuerza con el hecho de que a veces Dios puede parecer lejano, incluso indiferente. «Pero, dice Tomás, el apóstol Pablo, predicando a los atenienses, mostró lo contrario, al decir (Hch 17, 17-28) *Él no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos.*[65] Dado que tendemos a carecer de confianza en el amor de Dios y en su disposición a escuchar y responder a nuestras oraciones, a veces nos acercamos a la tarea de la oración con un sentimiento de ansiedad. Pero Tomás insiste en que tal ansiedad es «innecesaria» (*superfluam*).[66] Haciéndose eco de la afirmación de San Pablo en Filipenses, declara que «el Señor está cerca» y esa presencia debería ser «causa de gozo», no causa de ansiedad:

> Porque un hombre se alegra cuando su amigo está cerca. Pero el Señor está cerca con la presencia de su majestad. *No está lejos de cada uno de nosotros* (Hch 17, 27); está también cerca en su carne: *mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo* (Ef 2, 13). Y está cerca mediante la gracia que inhabita: *acercaos a Dios y Él se acercará a vosotros* (St 4, 8); y por su bondad en la escucha: *cerca está Yahvé de los que lo invocan* (Sal 145, 18)... Cuando [Pablo] dice *no tengáis miedo*, muestra que nuestras mentes deben estar en paz... Era adecuado añadir *no tengáis miedo* después de decir que *el Señor está cerca*. Como si dijese: él os concederá todo, por eso no hay necesidad de tener miedo.[67]

Tomás señala que nosotros, que una vez fuimos extranjeros y «alejados» hemos sido «acercados por la sangre de

[65] *Compendium theologiae*, 2, [*De spe*] c.6, p. 197.

[66] *Super epistolam ad Philippenses lectura*, c.4, lect.1, 155, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 119.

[67] Ibid., 154-6, pp. 118-19. Esta traducción es del *Commentary on Saint Paul's Letter to the Thessalonians and the Letter to the Philippians*, Albany, NY, 1969, p. 113.

Cristo». Nuestra esperanza se basa en esto: que Cristo ha elegido estar entre nosotros y el Padre. Tomás dice: «deberíamos considerar también que nuestra esperanza está en Dios por Cristo, según Romanos 5,1-2: *habiendo, pues, recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia en la cual nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios.*[68] En consecuencia, las oraciones y peticiones que hacemos nunca las hacemos solo nosotros mismos, basándonos en que es de nuestra propia justicia, sino siempre por él y en él. «Dios no sólo perdonó nuestros pecados, sino que dio a su propio Hijo para hacer un desagravio en nuestro nombre».[69]

El Aquinate vuelve a este gran tema en su Comentario a los Hebreos, un texto que estaba compuesto, para él, con seguridad, por San Pablo.[70] Cristo, en la comprensión de Tomás, para cumplir su papel como mediador, necesitaba «por la devoción de la oración llegar a Dios en un extremo y, por la misericordia y la compasión, alcanzarnos a nosotros en el otro extremo».[71] Pero, ¿cómo podía Aquel que es completamente santo representar a los pecadores? ¿Cómo podía el Dios todopoderoso ser el mediador para las personas débiles y frágiles? La respuesta a esta cuestión la encuentra Tomás en el capítulo 4 de Hebreos: *pues no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, ya que ha sido probado en todo como nosotros, excepto en el pecado* (Heb 4, 15). Cristo, habiendo asumido nuestra carne, «conoce nuestra desdicha [humana] *por experiencia,*

[68] *Compendium theologiae*, 2, [*De spe*] c.5, p. 196.
[69] *Super epistolam ad Ephesios lectura*, c.1, lect.2, 19, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 7.
[70] En el «prólogo» a su *Comentario a los Hebreos*, al mismo tiempo que reconocía que «algunos han dudado que esta fuese una de las epístolas de Pablo», Santo Tomás defendía, por el contrario, que era de hecho una obra genuina de Pablo. Véase *Prologus* 5, *Super epistolam ad Hebraeos lectura*, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 336.
[71] Ibid., c.5, lect.1, 246, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 390.

explica Tomás, que, como Dios, conocía desde la eternidad mediante el simple conocimiento».[72]

La respuesta a la desdicha humana, la *miseria* de aquellos que se saben «débiles y frágiles, no es simplemente la justicia (recibir lo que merecemos), sino más bien la *misericordia*, la bondad y compasión de alguien que conoce nuestra debilidad, y conoce qué es ser tentado. «Porque si hubiese existido sin tentaciones, dice Tomás, no las habría conocido por experiencia, y entonces no podría haber tenido compasión».[73] «*Él mismo está asediado por la debilidad*... La razón para esto es para que pueda tener compasión de la debilidad de los demás. Esta es la razón por la que el Señor permitió que Pedro cayese: *aprende de ti mismo aquello que sufre tu prójimo* (Si 31, 18).[74]

Tomás, en este punto de su *Comentario*, hace referencia a una frase que aparece en el canon de la misa, *y a nosotros pecadores*, señalando que tanto en la Ley Antigua (Lev. 9) como en la Nueva, el sacerdote ofrece sacrificio «por sus propios pecados y por los del pueblo»[75]. Por supuesto, Cristo, el nuevo Sumo Sacerdote, carece por completo de pecado. Sin embargo, dado que ha asumido nuestros pecados como suyos, y soporta nuestros «castigos y culpas», puede orar al Padre en nuestro nombre como si él mismo fuese quien necesitase compasión. Y, como mediador, ofrece al Padre lo que Santo Tomás llama «un sacrificio espiritual», uno que implica «oraciones y súplicas».

> El sacerdocio de Cristo se ordena a ese sacrificio espiritual... *para que pueda ofrecer dones y sacrificios por los pecados*... Dos cosas son necesarias en quien reza, a saber, amor ferviente junto a dolor y gemidos. Estos se mencionan en Sal. 37, 10: *Señor, tú eres testigo de mis ansias* (lo primero) y *no se te ocultan mis gemidos* (lo segundo). Pero Cristo tenía estos dos. Por

[72] Ibid., c.4, lect.3, 235, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 387. Cursivas mías.
[73] Ibid., c.4, lect.3, 237, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 388.
[74] Ibid., c.5, lect.1, 247, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 390.
[75] Ibid., c.5, lect.1, 248.

eso, respecto a lo primero dice, *con un fuerte grito*, es decir, con una intención totalmente determinada: *y sumido en agonía, insistía más en su oración* (Lc 22, 44). Y otra vez en Lucas (23, 46); «*y Jesús, dando un fuerte grito, dijo «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu*». Porque de lo segundo dice, *y lágrimas*, porque por lágrimas el apóstol entiende el gemido interno de la persona que reza. Pero esto no se menciona en el evangelio. Es probable, sin embargo, que igual que lloró en la resurrección de Lázaro, también llorase durante su pasión. Porque hizo muchas cosas que no están escritas.[76]

La oración de petición es una oración que un individuo dice, la mayor parte de las veces, en soledad, pero también puede, por supuesto, ser una oración dicha en común. Un último detalle relativo a esta cuestión que encuentro particularmente digno de señalar es una observación que Tomás hace sobre la petición y la oración de la Eucaristía. Su afirmación viene motivada por ese pasaje de 1 Tim 2, 1, en el que Apóstol dice que la oración tiene cuatro dimensiones o «partes» diferentes («plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias»). Tomás señala que esta estructura cuatripartita corresponde en detalle con la estructura de la misa católica. Y se vuelve claro que una gran parte de esa estructura es *pedir*. Tomás dice:

> En la misa todo hasta la consagración del Cuerpo y la Sangre es «plegaria», porque en ellas [en las dos especies] está la memoria de las cosas sagradas que nos dan la confianza de que lograremos nuestra petición. En el misterio de la consagración está la «oración», porque meditamos sobre lo que Cristo hizo. El resto, hasta la comunión, es «súplica» por lo vivos y difuntos y por uno mismo. Al final viene la acción de gracias.[77]

[76] Ibid., c.5, lect.1, 255-6, pp. 391-2.

[77] *Super primam epistolam ad Timotheum lectura*, c.2, lect.1, 56, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 224. Tomás hace la misma observación sobre la estructura de la misa en la *Summa theologiae*, II-II q.83 a.17. Ahí reconoce que su reflexión sobre la misa fue inspirada por «una glosa de 1 Tim 2».

Meditamos sobre lo que Cristo hizo. Esa pequeña frase llama nuestra atención no sólo sobre el sacrificio que Cristo hizo en la cruz cuando se hizo mediador entre nosotros y el Padre, sino también sobre la gran plegaria salvífica de Cristo que continúa en la misa, una oración que aún hoy suplica en nuestro nombre.

(2) *Acción de gracias: la oración de gratitud*

San Pablo, en el primer párrafo de su carta a los Filipenses, dice: *doy gracias a mi Dios cada vez que me acuerdo de vosotros, rogando siempre y en todas mis oraciones con alegría por todos vosotros* (Flp 1, 3). Palabras como estas aparecen una y otra vez en las cartas de Pablo. Su oración de acción de gracias es tan espontánea e insistente que ilustra maravillosamente el agudo y brillante comentario que Santo Tomás hizo, en una ocasión, hablando en general sobre el tema de la acción de gracias: «la obligación de gratitud no tiene límite».[78]

(i) La acción de gracias y las virtudes

Respecto a la respuesta totalmente positiva de Pablo a los Filipenses, Tomás subraya: «nada le ocurrió al Apóstol que no fuese digno de acción de gracias: y esto es una gran cosa».[79] Pablo agradece a Dios la colaboración en el Evangelio que está feliz de compartir con los Filipenses. Son uno con Pablo, explica Tomás, por el modo en que «comparten la doctrina de la enseñanza del evangelio, creyendo y poniéndolo en obra. Porque ésta es la verdadera colaboración».[80]

Escribiendo de un modo similar a los Tesalonicenses, San Pablo exclama: *en todo momento damos gracias a Dios*

[78] *ST*, II-II q.106, a.6 ad 2.

[79] *Super epistolam ad Philippenses lectura*, c.1, lect.1, 9, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 92.

[80] Ibid., lect.1, 11, p. 92.

por todos vosotros, recordándoos sin cesar en nuestras oraciones. Tenemos presente ante nuestro Dios y Padre el obrar de vuestra fe, el trabajo de vuestra caridad y la tenacidad de vuestra esperanza (1 Tes 1, 2-3). Tomás, cuando se topa con este pasaje específico, subraya: «la acción de gracias debe ser incesante; por eso Pablo dice *siempre.* Debe ser universal, por eso Pablo dice *por todos vosotros;* y después Pablo añade: *en todo dad gracias* (5, 18)».[81] Tomás señala y subraya las «bendiciones» reales por las que Pablo es movido a dar gracias, y son: fe, esperanza y caridad.

> Primero, menciona la fe porque es una condición esencial para obtener las cosas que se esperan, un medio de revelación que no se basa en apariencias. *Porque el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan* (Heb 11, 6). Sin embargo, esto no es suficiente a menos que la persona practique buenas obras y haga un esfuerzo; por eso, Pablo dice: *la obra de vuestra fe y los trabajos...* Pablo da también gracias por el amor en el que abundaron... Luego da gracias por su esperanza, que les permite sufrir los sufrimientos con paciencia... Finalmente, Pablo da gracias por *la esperanza en nuestro Señor,* es decir, la esperanza que tenemos en Cristo, o la esperanza que Cristo nos dio: *hemos sido reengendrados a un esperanza viva mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos* (1Pe 1, 3).[82]

San Pablo enumera juntas las mismas tres virtudes en su carta a los Colosenses: *damos gracias sin cesar a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, por vosotros en nuestras oraciones, al tener noticia de vuestra fe en Cristo Jesús y de la caridad que tenéis con todos los santos, a causa de la esperanza que os está reservada en los cielos* (1Col 1, 3). En su

[81] *Super priman epistolam ad Thessalonicenses lectura,* c.1, lect.1, 8, en *Super epistolas,* vol. 2, p. 153. Traducción tomada del *Commentary on Saint Paul's Letter to the Thessalonians and the Letter to the Philippians,* Albany, NY 1969, p. 6.

[82] Ibid., 10, p. 166; Larcher and Duffy, p. 6.

comentario sobre la carta, Tomás aprovecha una vez más la oportunidad para hablar sobre las virtudes de fe, esperanza y caridad. Lo que dice sobre la caridad es agudo y va al núcleo del asunto:

> Hay un amor que surge de la caridad y otro que es mundano. Este amor mundano no incluye a todo el mundo, porque amamos a aquellos con quienes hay alguna comunicación o compartimos algo, que es la causa del amor; pero en el amor mundano esta causa no está presente en todo el mundo, sino que sólo se encuentra en los propios parientes o en otra gente mundana. Pero el amor de caridad se extiende a todo el mundo; y por eso dice *por todos.* Porque, aunque los pecadores son amados por el amor de caridad, es para que en algún momento se hagan santos.[83]

San Pablo, en su carta a los Efesios, no enumera juntas las tres virtudes teologales, como hacía en las otras cartas. Sin embargo, el hecho de que fe, esperanza y caridad sean mencionadas al menos en diferentes momentos de la carta basta para atraer la atención de Tomás. El tema tiene una gran importancia para el dominico. Asumiendo la idea de San Pablo de los cristianos de Éfeso como «columnas», dice: «se refiere a ellos como columnas porque tienen que estar erguidos, ser elevados y fuertes, erguidos por la fe, elevados por la esperanza y fuertes por la caridad».[84] Lo que luego sigue es un pasaje en el que el Aquinate hace un uso poderoso de imágenes del Antiguo Testamento. Y se permite brillar elocuentemente de un modo que quizá nunca se hubiese permitido en un texto austero como la *Summa.*

> Digo erguidos por la fe porque la fe revela el camino recto para llegar a la patria; está simbolizada por la columna de

[83] *Super epistolam ad Colossenses lectura,* c.1, lect.2, 11, en *Super epistolas s. Pauli lectura,* vol. 2, p. 128.

[84] Prólogo, 1, *Super epistolam ad Ephesios lectura,* en *Super epistolas,* vol. 2, p. 1.

nube de Éxodo 13, 21: *Y el señor iba al frente de ellos, de día en columna de nube, para guiarlos por el camino.* La fe, semejante a las nubes, es opaca con sus misterios, se disuelve cuando deja paso a la visión [literalmente «cuando se vacía»] y se humedece al despertar la devoción. [Los fieles son] elevados por la esperanza, porque la esperanza apunta hacia el cielo; está simbolizada por la columna de humo de Jueces 20, 40: *la columna de humo comenzó a levantarse de la ciudad.* La esperanza, como el humo del fuego, procede de la caridad, asciende hacia arriba y finalmente desaparece en la gloria. [Los fieles deben ser] fuertes por la caridad, «porque el amor es fuerte como la muerte» (Ct. 8, 6); por eso se ha simbolizado con una columna de fuego que consume todo, como en Sabiduría 18, 3: *diste a los tuyos una columna de fuego, guía a través de rutas desconocidas.* Como el fuego hace visible los alrededores, pone a prueba los metales y destruye lo que puede arder, la caridad ilumina [nuestras] acciones, examina los motivos y extermina todos los vicios.[85]

(ii) El reto de la oración continua

Un aspecto sobre el que Pablo insiste en sus cartas es que los creyentes deben orar «en todo momento» (Ef 6, 18). Según cuenta él mismo, mantuvo la fe con la práctica de la oración continua, y su oración solía ser de acción de gracias. El Aquinate, respondiendo a este tema en la carta de San Pablo a Los Efesios, dice: «el Apóstol da gracias por los bienes y bendiciones de los que ha oído hablar, diciendo: *nunca dejo de dar gracias por vosotros*».[86] Pero, entonces, Tomás pone la objeción de sentido común sobre la aparente imposibilidad de la oración continua, afirmando que Pablo «no podía haber ofrecido gracias por ellos de continuo».[87]

[85] Ibid. Salvo ciertos pequeños cambios, esta traducción es de M.L. Lamb, *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Ephesians*, New York, 1996, pp. 40-1.
[86] Ibid., c.1, lect.6, 47, p. 13; Lamb, 69.
[87] Ibid.

Así pues, ¿cómo hemos de entender la idea de oración continua? Tomás presenta algunas sugerencias: «al decir *nunca ceso*, el apóstol quiere decir: en las ocasiones requeridas; o *nunca ceso,* porque mi actitud de acción de gracias por vosotros está siempre en mí, sin tregua».[88] Cuando, en su carta a los Tesalonicenses, Pablo les anima a «orar constantemente», Tomás, en respuesta, pregunta una vez más: «¿cómo es esto posible?» Esta vez Tomás ofrece una respuesta más larga y considerada. La oración continua —explica— puede tomar varias formas diferentes:

> Primero, la persona que no descuida las horas fijadas para la oración, ora siempre. *Comerás siempre en mi mesa* (2Sam 9, 7). En segundo lugar, «orar constantemente» significa orar continuamente. Pero entonces la oración se considera bajo el aspecto del efecto de la oración. Porque la oración es el despliegue de la expresión del deseo; porque cuando deseo algo, entonces lo pido orando. Por eso la oración es la petición de cosas apropiadas procedentes de Dios, y por eso el deseo tiene el poder de la oración. *Oh, Señor, escucharás el deseo de los pobres* (Sal 10, 17). Por ello, todo lo que hacemos es el resultado de un deseo, y así la oración sigue siempre vigente en las cosas buenas que hacemos; porque las cosas buenas que hacemos fluyen del deseo del bien. Hay un comentario sobre este verso que señala: *No cesa de orar quien no cesa de hacer el bien.* Una tercera manera por la que es posible orar sin cesar es mediante la entrega de limosnas, que pueden ser una suerte de causa de la oración continua. En las vidas de los Padres leemos: *quien da limosna es quien ora siempre, porque la persona que recibe limosna ora por ti incluso cuando duermes.*[89]

[88] Ibid.
[89] *Super priman epistolam ad Thessalonicenses lectura*, c.5, lect.2, 130, p. 189; Lamb, pp. 50-1. Con toda su devoción a la oración, Tomás nunca exalta la contemplación de un modo que disminuya en modo alguno las tareas cotidianas ordinarias de la vida. De hecho, en una ocasión, subrayó: «la tranquilidad de la contemplación no es conveniente para el individuo que puede hacer progresos de modo útil en alguna forma de actividad». Véase *Super epistolam ad Romanos lectura*, c.8, lect.5, 690, en *Super epistolas s. Pauli*, vol. 1, p. 124.

La idea de que «la oración permanece siempre vigente en las cosas que hacemos» encuentra una expresión bastante vívida en una obra temprana de Santo Tomás. En su *Comentario a las Sentencias,* dice: «si tiras una piedra, tu movimiento dura, en sí mismo, sólo mientras estás moviendo la piedra con la mano, pero el impulso de tu último acto dura mientras la piedra continúa moviéndose como resultado del ímpetu que le diste al principio».[90] Así pues, la oración, o el efecto de la oración, es como la piedra que ha sido lanzada. El acto mismo, como el acto de lanzar, llega pronto a su final, porque «las personas no pueden rezar continuamente, o todo el tiempo, porque a veces tienen que involucrarse también en otras actividades».[91] Pero la fuerza y el impulso de la oración continúan en las diferentes actividades y buenas obras que siguen.[92] «Porque, aunque no podemos realmente rezar todo el tiempo, sin embargo debemos orar siempre desde el hábito de la caridad».[93]

En este contexto, Santo Tomás pone sobre el tapete la cuestión de las distracciones en la oración. Naturalmente, quiere animarnos a permanecer lo más atentos posible cuando estamos orando. Pero sabe qué fácil es distraerse. Así pues, qué sucede si nos encontramos completamente distraídos, nuestro tiempo de oración pierde todo mérito. La respuesta de Tomás (en sus lecciones sobre 1 Corintios) muestra que es tan sensato y sabio como compasivo. Un individuo, dice, que «no presta atención a su oración», pero que aún así reza en cierto modo, ciertamente perderá «el consuelo espiritual y la devoción», pero *no* el mérito.[94]

[90] *Commentary on the Sentences,* L.4, dist.15, q.4, a.2, (C); Tugwell, *Albert and Thomas,* p. 383.
[91] Ibid.
[92] Ibid. Sobre esta cuestión, veáse la meditada reflexión de *Summa theologiae,* II-II q.83, a.14.
[93] *Super epistolam ad Colossenses lectura,* c.1, lect.2, 11, en *Super epistolas s. Pauli lectura,* vol. 2, p. 128.
[94] *Super primam epistolam ad Corinthios lectura,* c.14, lect.3, 839, en *Super epistolas s. Pauli,* vol. 1, p. 395.

En lo que concierne al mérito, «no se debe decir que tal persona pierde ese beneficio, porque en ese caso muchas oraciones carecerían de mérito, dado que apenas es posible decir un solo Padrenuestro sin que nuestras mentes divaguen por otras cosas».[95] Tomás pasa entonces a señalar, y con un admirable sentido común, que para ser espirituales no tenemos que estar pensando pensamientos santos todo el día. Dice:

> Cuando alguien involucrado en un trabajo meritorio no refleja constantemente con cada movimiento que lleva a cabo que está haciendo eso por Dios, no pierde el fundamento del mérito. La razón de ello es que en todas las actividades meritorias orientadas hacia la meta correcta no se requiere que la intención de la persona que las hace tenga que estar concentrada en esa meta en cada acción individual; el impulso inicial que inspiró la finalidad de la persona permanece en efecto en toda la operación, aunque a veces se distraiga mientras lleva a cabo partes específicas de la misma. Y este ímpetu inicial hace que toda la obra sea meritoria, a menos que sea entorpecida por algún sentimiento contrario que desvíe la obra de su orientación original y la reconduzca en una dirección opuesta.[96]

***

San Pablo no sólo nos anima a orar en toda ocasión, sino a orar «en todas las circunstancias» (1 Tes 5, 18). Comentando esta frase de la carta de San Pablo a los Tesalonicenses, afirma: «Pablo dice *en todas las circunstancias,* es decir, en los buenos y en los malos momentos, *dad gracias*».[97] El tema de dar gracias había sido antes introducido en la carta por San Pablo, pero en esa ocasión no hacía referencia

[95] Ibid. Véase *Lecture on 1 Corinthians,* en Tugwell, *Albert and Thomas,* p. 434.
[96] Ibid.
[97] *Super priman epistolam ad Thessalonicenses lectura,* c.5, lect.2, 131, p. 189.

explícita a la necesidad de orar «en todas las circunstancias». Simplemente escribió: *¿cómo podremos agradecer a Dios por vosotros, por todo el gozo que, por causa vuestra, experimentamos ante nuestro Dios? Noche y día le pedimos insistentemente* (1 Tes 3, 9-10). Tomás considera que la expresión «noche y día» se refiere a «la frecuencia» de la oración de Pablo, una interpretación suficientemente clara. Pero Tomás también entiende que significa dar gracias en los buenos momentos y en los malos. Dice: «*noche y día,* es decir, en la adversidad y en la prosperidad».[98]

La expresión «adversidad y prosperidad», como ya hemos señalado en el capítulo 2, es una expresión que no aparece sólo en los sermones del Aquinate, sino también en sus oraciones. Cuando se usa en estos textos, la expresión representa una entrega voluntaria a la misteriosa providencia de Dios, un tema que, obviamente, tiene una gran importancia para Tomás. De hecho, lo encontramos repetido en otros de sus comentarios a Pablo. El Apóstol, en Efesios, había hablado de «dar gracias siempre por todas las cosas» (Ef 5, 20). Esta oración de acción de gracias —explica Tomás— sólo es posible cuando un hombre «reconoce que todo lo que tiene viene de Dios».[99] Porque sólo entonces, con profunda humildad, podemos dar gracias a Dios tanto por «la adversidad como por la prosperidad» y hallar fuerzas, incluso en las circunstancias más difíciles, para entregarnos al omnipotente y misterioso poder de la providencia de Dios.

Porque cuanto más nos sintamos afectados por nuestra relación con Dios, y más le conozcamos, más le veremos como más grande y a nosotros como más pequeños, de hecho casi nada en comparación con Dios. *Ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza* (Jb 42, 5-6). Por eso [Pablo] dice: *dad*

[98] Ibid., 69, p. 177.

[99] *Super epistolam ad Ephesios lectura,* c.5, lect.7, 314, en *Super epistolas,* vol. 2, p. 73.

gracias siempre por todas las cosas, por todos sus dones, en la prosperidad o en la adversidad. *Bendeciré al Señor eternamente; su alabanza estará siempre en mi boca* (Sal 33, 1). Porque las adversidades también son dones para nosotros en el camino.[100]

La paradoja es sin duda paulina, pero también es, por supuesto, una paradoja presente en los cuatro Evangelios. Y podemos suponer que por eso Tomás está preparado, en la «prosperidad y la adversidad», a recordar y repetir la extraordinaria afirmación de San Pablo sobre la acción de gracias, declarando en su comentario a los Efesios, y también en varios otros comentarios: *en todas las cosas dad gracias.*[101]

Conclusión

Un aspecto que encuentro particularmente portentoso en la enseñanza de Santo Tomás sobre la oración en los comentarios paulinos es su simplicidad evangélica. No hay ni un indicio de esoterismo en lo que dice, ninguna lista sobrecogedora de niveles o grados de oración de la cual el creyente ordinario se vaya a sentir excluido. Para Santo Tomás, como para el Apóstol Pablo, la oración se reduce en su esencia a algo muy simple en la práctica: pedir y dar gracias. Hay diferentes aspectos de la gracia que Tomás explora en sus comentarios a Pablo y, claramente, para el maestro dominico esa gracia del Espíritu Santo que llamamos oración es de suma importancia. Cuando se revisan juntos cuidadosamente, los comentarios paulinos ofrecen una rica y profunda teología de la gracia, pero también ofrecen una teología de la oración: la sabiduría manifiesta

[100] Ibid., 314, p. 73. Tomás vuelve otra vez al tema de la prosperidad y la adversidad en su comentario a los Hebreos. *Super epistolam ad Hebraeos lectura,* c.4, lect.3, 236, en *Super epistolas,* vol. 2, p. 387.

[101] Ibid. El texto citado aquí es 1 Tes 5, 8.

de Pablo afirmada y desarrollada maravillosamente por la sabiduría de Tomás; el Apóstol de los gentiles y el Ángel de las Escuelas felizmente de acuerdo en que «de todas las cosas necesarias para la vida cristiana, la más importante es la oración».[102]

[102] *Super primam epistolam ad Timotheum lectura*, c.2, lect.1, 56, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 223.

5
Orar en tiempo de necesidad: El Aquinate sobre los Salmos

El propósito final de esta obra de la Escritura es la oración
Tomás de Aquino, *Postilla super Psalmos*

Introducción

El *Comentario a los Salmos* de Santo Tomás fue casi con seguridad «la última enseñanza» que impartió antes de morir,[1] un hecho que confiere a este comentario un estatuto único. Y sin embargo, por alguna razón, habitualmente se ha pasado por alto este comentario. Según Mark Jordan, «no hay ninguna obra de exégesis más injustamente olvidada que el comentario de Tomás a los salmos».[2] Pero ¿cómo es posible que una obra de una importancia tan manifiesta no recibiese la atención que merecía, y durante tanto tiempo?

A este respecto, lo primero que hay que decir es que incluso en los años que siguieron inmediatamente a la muerte del Aquinate, la *Postilla super Psalmos* fue casi totalmente ignorada. Sólo han sobrevivido cuatro ejemplares

[1] L.J. Bataillon, «La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino», *Angelicum* 71 (1994) p. 589.
[2] M.D. Jordan, *Preface* en J. E. Stroobant de Saint-Eloy (ed.), *Thomas d'Aquin: Commentaire sur les psaumes*, Paris, 1996, p. 7.

completos del texto.[3] Digo «completos» pero, de hecho, estos cuatro manuscritos contienen las reflexiones de Tomás sobre sólo 51 salmos. En 1875 se descubrió un manuscrito separado que contiene su comentario a otros tres salmos (52-54). Desafortunadamente, durante el bombardeo de Nápoles de 1943 este manuscrito fue destruido. Felizmente, sin embargo, Pietro Antonio Ucello había hecho una edición del manuscrito y la publicó en 1875, gracias a lo cual la obra sobrevivió.[4]

Una de las razones por las que, en tiempos modernos, *Super Psalmos* ha sido en buena medida ignorado es porque el texto no ha sido accesible con facilidad. Las dos ediciones modernas de la obra en la *Opera omnia* de Fiaccadori (Parma 1852-73) y de Vivès (París 1871-82) son insatisfactorias desde varios puntos de vista. Y, además, la largamente esperada edición crítica de la obra por parte de la Comisión Leonina aún está pendiente de aparición. En 1966 se publicó una traducción al francés de *Super Psalmos*,[5] pero hasta el momento no se ha traducido esta obra ni al inglés ni al alemán. Afortunadamente, sin embargo, ya han aparecido varios estudios sobre el *Comentario a los salmos* de Tomás.[6]

[3] Véase M. Morard, «A propos du *Commentaire des Psaumes* de saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste*, XCVI, 4 (Octubre-Diciembre 1996), pp. 655-6, nota 7.

[4] La obra fue reimpresa cinco años después, en 1880. Véase Pietro A. Uccelli, S. Thomae Aquinatis, In Isaiam prophetam, in tres psalmos David... expositiones, Roma, 1880, 242–53.

[5] J.E. Stroobant de Saint-Eloy (ed. y trad.), *Thomas d'Aquin: Commentaire sur les psaumes*, Paris, 1996. Aunque es útil en muchos aspectos, esta traducción y las notas que la acompañan han sido sometidas a una severa crítica por uno de los expertos más importantes en el campo, Martin Morard. Véase Morard, «A propos du *Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin*», pp. 653-62.

[6] Véase T. F. Ryan, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*; C. Pandolfi, *San Tommaso filosofo nel Commento ai Salmi: Interpretazione dell'essere nel modo 'esistenziale' dell'invocazione*, Bologna, 1993; J. R. Ginther, *The Scholastic Psalms' Commentary as a Textbook for Theology: The Case of Thomas Aquinas*, en A. J. Duggan, J. Greatrex and B. Bolton (eds.), *Omnia disce:* Medieval

Durante mucho tiempo, los estudiosos tuvieron pocas dudas de que *Super Psalmos*, lejos de ser una obra de los años de madurez del Aquinate, pertenecía realmente a un período muy anterior de su vida. Recientemente, sin embargo, ha salido a la luz una evidencia sorprendente que señala de modo convincente a una fecha posterior.[7] Ahora parece casi seguro que el comentario fue compuesto en Nápoles entre octubre de 1272 y junio de 1273, en otras palabras, durante el período inmediatamente previo a la muerte de Tomás.

Es difícil exagerar la importancia que el Aquinate dio al libro de los salmos y, por ello, al valor de una lectura exegética minuciosa del texto. «*Materia est universalis*», afirmaba en la introducción a su comentario: «el material [del libro de los Salmos] es universal, porque mientras que los libros individuales del Canon de la Escritura contienen material que es característico, este libro contiene el material general de toda la teología».[8] No es una afirmación sin importancia, y Tomás explica exactamente lo que quiere decir, sin dudar en declarar que en este texto único del Antiguo Testamento se contiene toda la obra de «creación», «gobierno», «redención» y «glorificación». Dice: «esa es la razón por la que el salterio se usa muy a menudo en la Iglesia, porque

Studies in Memory of Leonard Boyle, Aldershot, 2005, pp. 211-29; I. Colosio, «La lode divina nel comment di S. Tommaso ai Salmi», *Rassenga di Ascetica e Mistica* (Abril-Junio 1974), pp. 179-94; M. Morard, «Le sacerdoce du Christ et sacerdoce des chrétiens dans le *Commentaire des Psaumes* de saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* XCIX, 1 (Enero-Marzo 1999), pp. 119-42. También habría que señalar que están disponibles en la red traducciones de varios de los comentarios a la Escritura de Tomás, incluida una parte significativa de su *Comentario a los salmos*. Véase Therese Bonin, *Thomas Aquinas in English: A Bibliography*, 2012 [online]. Disponible en: http://www.home.duq.edu/~bonin/thomasbibliography.html#dispute (Acceso el 23 de Noviembre de 2012).

[7] Lo que ayudó a cambiar las ideas de estudiosos tales como el Padre Bataillon fue una alusión en el texto (que nadie había notado antes) a la santidad de Luis IX de Francia.

[8] *Proemium, In Psalmos Davidis expositio, Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Parma, vol. 14, p. 148.

contiene toda la Escritura».[9] Y otra vez: «todo lo que pertenece a la fe en la Encarnación es transmitido en el Salterio con tal claridad que podríamos pensar que estamos leyendo no una profecía, sino el Evangelio mismo».[10]

***

Para Tomás, los salmos contienen diferentes niveles de significado, pero, sobre todo, lo que hay que reconocer en el texto es la presencia oculta de Cristo. Como explica Tomás en su comentario: «a veces se describen asuntos pertenecientes a Cristo que superan, por así decir, el poder de la narración»[11]. Las referencias a David orando, por ejemplo, son con bastante frecuencia —afirma Tomás— referencias ocultas a Cristo mismo orando. Y en esa perspectiva, Cristo aparece como el nuevo David, el compositor de un cántico nuevo, el poeta de una nueva realidad. Lo que, en ocasiones, parece referirse exclusivamente a David, Santo Tomás entiende que se refiere «no al David en figura, sino al verdadero David, es decir, a Cristo».[12] Comentando, por ejemplo, un salmo particular, dice: «aquí se trata místicamente la oración de Cristo al Padre». Dicho eso, sin embargo, en opinión de Thomas F. Ryan, «las afirmaciones de que todos los Salmos se refieren literalmente a Cristo son la excepción (mucho más frecuentemente es la estrategia exegética de Tomás para descubrir a Cristo en un nivel místico).[13]

El salmo 21 se abre con un terrible grito: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* El Aquinate, en su comentario, deja claro que este herido grito de angustia, repetido por Cristo cuando moría en la cruz, es una oración que se hace al Padre en nombre de todos nosotros, los

[9] Ibid.
[10] Ibid.
[11] Salmo XXI, *In Psalmos*, p. 217.
[12] Salmo XXVII, *In Psalmos*, p. 241.
[13] Véase Ryan, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, p. 109.

miembros de su cuerpo místico. Dice: «Cristo dijo estas palabras representando al pecador o a la Iglesia..., porque la Iglesia y Cristo son como un cuerpo místico; y por esta razón, se dicen como una persona, y Cristo se transforma en la Iglesia y la Iglesia en Cristo».[14] Tomás pasa entonces a subrayar que «cuando se acercaba su pasión, Cristo oró: *Padre, si es posible, aparta de mí este cáliz*». Aquí —dice el Aquinate— Cristo se revela como quien «lleva el peso de la carne debilitada que por naturaleza teme y huye de la muerte».[15]

Otra vez, hablando en general sobre el salmo 21, Tomás dice: «lo que se discute en este salmo es principalmente la Pasión de Cristo. Toca de modo secundario la resurrección, porque... la Pasión se ordena a la resurrección».[16] La referencia, en este momento, a la resurrección trae a la mente de Tomás una imagen de un salmo anterior: *Él afirmó mis pies como los de un ciervo.* «Por el ciervo —dice el Aquinate— se significa la naturaleza humana de Cristo, porque el ciervo cruza un matorral de espinas sin que se hieran sus pies, al igual que Cristo cruzó esta vida presente sin contaminación. Por eso, el ciervo es el que mejor salta, al igual que Cristo asciende desde el hoyo de la muerte a la gloria de su resurrección».[17]

Esa última imagen del ciervo que salta, como imagen sugerente de la resurrección de Cristo de entre los muertos es, por supuesto, tan maravillosa como inesperada. Pero, leyendo detenidamente el *Comentario a los salmos* de Tomás, con frecuencia encontramos esas imágenes sorprendentes. Eso no significa, sin embargo, que *Postilla super Psalmos* sea de lectura fácil o ligera. No, en todo caso lo contrario. Todos los comentarios medievales a la Escritura presentan un reto para el lector moderno. Y a este respecto, *Super*

[14] Salmo XXI, *In Psalmos*, p. 218.
[15] Ibid.
[16] Ibid., p. 217.
[17] Salmo XXI, *In Psalmos*, p. 218. Véase Agustín, *Ennarationes in Psalmos*, 17:34; *Corpus Christianorum*, ser. Latina 38, Turnhout, 1956, p. 99, 1-3.

Psalmos no es una excepción. Pero sugiero que hay razones particulares por las que, a lo largo de los siglos, este último comentario del *Doctor Communis* no ha logrado atraer la atención que merece.

Para comenzar, la forma en que nos ha llegado el texto no es la de una *expositio,* que sería algo escrito o dictado por el autor mismo, sino la de una *reportatio,* las notas de una lección dada en vivo recogida por un estudiante o escriba en la forma de apuntes de clase. Lo que tenemos, pues, en el caso de *Super Psalmos,* es unas «notas» que no fueron después vistas, revisadas o corregidas por Santo Tomás. El texto mismo contiene toda clase de información fascinante, pero para perplejidad del lector moderno, también parece sobrecargado de una plétora de divisiones y subdivisiones académicas. Naturalmente, eso no es extraño en un texto medieval de esta clase. Pero aquí, dado que la atención del Aquinate está centrada en una serie de poemas que, una estrofa tras otra, expresan estados de pura emoción humana, el comentario escolástico y controlado puede a veces parecer completamente en desacuerdo con su tema inmediato. Dicho esto, cuanto más vuelvo a leer el texto más me doy cuenta de que el estilo austero y académico de Santo Tomás le permite arrojar luz sobre los salmos de muchas maneras inesperadas.

***

La yuxtaposición de afirmaciones insistentes de pasión y anhelo humanos junto al seco comentario escolástico crea un efecto semejante al logrado por San Juan de la Cruz al colocar sus propios versos místicos junto a un comentario escolástico sorprendentemente tenaz y detallado.[18] El contraste entre la espontaneidad y profundidad del sentimiento

[18] Por supuesto, ya en la obra del Pseudo-Dionisio, Santo Tomás habría encontrado pasajes de versos místicos acompañados por un comentario en prosa.

expresado en la poesía, por una parte, y la naturaleza controlada y escolástica de la prosa, por otra, inevitablemente sorprenderá a algunos lectores como algo extraño. Pero, página por página, los comentarios de San Juan contienen una profundidad de visión e intuición que quizá no podría haberse comunicado con la misma claridad y brillantez de ninguna otra forma.

Una de las verdades relativas a la vida espiritual cuya comunicación preocupa a un místico como San Juan de la Cruz es la necesidad, para lograr la unión con Dios, de una purificación radical de alma y cuerpo. Y esta se logra —explica Juan— no sólo mediante el propio esfuerzo ascético, sino mediante una especial «iniciativa» por parte de Dios. Aunque es cierto que *Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna* (1 Jn 1, 5), el efecto de su visita, en estas ocasiones, es una purificación de espíritu que es «oscura» y «tenebrosa».[19] Porque «cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales».[20] Y en esta tiniebla, el individuo experimenta «trabajos, aprietos y tentaciones».[21]

La otra imagen que Juan usa para describir este tiempo de purgación es el «fuego». Dice: «para comenzar a ir a Dios, [el corazón] se ha de quemar y purificar... con el fuego del amor de Dios»:[22] Esta purificación es tan dolorosa —nos dice Juan— que el individuo apenas puede soportarla.[23] Y, de hecho, después, cuando la experiencia atormentada se debe a una iluminación abrumadora, Juan dice que si Dios no viniese en ayuda del alma, ésta no sobreviviría.[24] He citado estos textos del místico español

[19] San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo,* L.1, c.1: 3, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz,*, Madrid, 1960, p. 419.

[20] ID., *Noche oscura,* L.2, c.5: 3, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz,* p. 673.

[21] ID., *Subida al Monte Carmelo,* prólogo 4, p. 416.

[22] ID., *Subida al Monte Carmelo,* L.1. c.2:2, p. 420.

[23] ID., *Noche oscura,* L.1, c.2:2, p. 675.

[24] ID., *Cántico espiritual,* canción 13:4, p. 875.

porque, en el comentario de Tomás al salmo 16, hay varias afirmaciones relativas a la visitación de Dios al alma que son notablemente similares. Comentando, por ejemplo, la frase: «has visitado por la noche», el Aquinate dice que la visitación divina incluye un examen minucioso, y «este examen es severo y fuerte, y es evidente que nadie podría resistirlo a menos que sea ayudado [por Dios]; Job 6: *¿cuál es mi fuerza para que aún espere, qué fin me espera para que aguante mi alma? ¿Es mi fuerza la fuerza de la roca? ¿Es mi carne de bronce?*»[25] Este examen del alma, aclara Santo Tomás, no es un signo del desagrado de Dios. Por el contrario, es un signo de su gran favor. Porque Dios sólo se cuida de visitar de este modo a aquellos que ya poseen «rectitud de corazón».

La otra imagen usada por Tomás en este punto para describir la purificación es el «fuego». Resulta que la imagen no aparece en el salmo mismo, sino que el Aquinate la introduce instintivamente. Dice: «*Has visitado por la noche.* Esto puede entenderse por noche y fuego, porque [ambos] perturban el alma. Job 30: *de noche traspasa el mal mis huesos*... y lo mismo hace el fuego».[26] Y de nuevo: «*me has probado con el fuego,* es decir, con la tribulación, porque es aparente para entonces si [el que está siendo probado] es un buen amigo y no se retira».[27]

Tomás también señala que la frase «por la noche» puede, en ocasiones, significar «en tranquilidad y silencio», refiriéndose, en otras palabras, a la visitación de Dios que trae «consuelos» al alma.[28] «Noche», para Juan de la Cruz, puede significar también una visitación de esta clase —una noche oscura «serena»— cuando Dios habla al alma «ocultísima y secretísimamente»,[29] sin la ayuda de pala-

[25] Salmo XVI, *In Psalmos*, p. 190.
[26] Ibid.
[27] Ibid.
[28] Ibid.
[29] *Cántico espiritual*, canción 39:12, p. 968.

bras: «en silencio y en quietud».[30] Al señalar estas pocas y sorprendente semejanzas no estoy sugiriendo que la «noche» de Juan de la Cruz y la «noche» de Tomás sean completamente idénticas. Sin embargo, lo que indica claramente el texto del Aquinate es su comprensión aguda y contemplativa de las obras internas de la gracia en la vida de oración.[31] Santo Tomás no nos habla aquí con información o conocimiento solamente académicos, sino como un Maestro espiritual.

Un aspecto notable de los tratados místicos de Juan de la Cruz que no encontramos en el comentario del Aquinate es la presentación *sistemática* de la oración. Santo Tomás, en vez de imponer sobre el texto poético, al modo del carmelita, una estructura ordenada de ideas («noche activa de los sentidos», «noche pasiva del espíritu», etc.) simplemente toma y desarrolla cualquier idea o tema que le sugieran los salmos individuales.[32] Pero, en términos de semejanza, tanto en Tomás como en Juan encontramos la misma pasión por comunicar ciertas verdades básicas relativas a la vida de oración. Por eso, sin duda tiene razón Thomas F. Ryan cuando declara que «Tomás [en *Super Psalmos]* no es un expositor indiferente, sino que está profundamente preocupado por sus estudiantes. No les instruye simplemente sobre Cristo y la oración, por ejemplo,

[30] Ibid.
[31] Otro texto particularmente interesante de Santo Tomás relativo a la vida de contemplación, que recuerda la enseñanza mística de San Juan de la Cruz, es el siguiente pasaje breve del *Comentario al Evangelio de San Juan* de Tomás. Dice: «cuanto más libre de pasiones y purificada de afecciones de las cosas terrenas está el alma, más alto asciende a la contemplación de la verdad y gusta cuán dulce es el Señor... Por ello, para que el entendimiento humano vea la esencia divina debe despegarse completamente del cuerpo, bien por la muerte, como dice el Apóstol, *preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor* (2 Cor 5, 8); o estando completamente absortos de los sentidos corporales por un rapto, como Pablo menciona en Corintios (12, 3)». Véase *Commentary on John*, vol. 1, Lecture 11, 213, Albany, NY, 1980, p. 103.
[32] La «presentación sistemática» de San Juan es particularmente evidente en *Subida* y *Noche oscura*. Sin embargo, no es característica de sus comentarios al *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*.

sino que de hecho les aconseja imitar a aquél y poner en práctica ésta».[33]

***

De los muchos temas del comentario de Santo Tomás a los que merece la pena prestar atención, el que es el objeto particular de estudio en este capítulo es un asunto sobre el que Tomás mismo llama la atención en la introducción a *Super salmos.* Una vez que ha señalado que el salterio se lee en la Iglesia con más frecuencia que cualquier otro libro del Antiguo Testamento, porque, en cierta forma contiene «toda la Escritura»,[34] pasa a proponer una segunda razón por la que la Iglesia anima tal recitación regular y repetida de los salmos. Dice: «es para darnos esperanza en la misericordia divina».[35] Descubrir que Santo Tomás subraya este tema en el mismo comienzo de su cometario no es algo accidental, porque es un tema al que volverá una y otra vez en *Super Psalmos.*

El Aquinate es muy consciente de que las oraciones del salterio que comenta fueron compuestas, casi sin excepción, en tiempos de gran necesidad. Esto explica por qué, en estos textos, en los salmos mismos, en primer lugar, y luego en el comentario de Santo Tomás, el tema de la esperanza en la misericordia de Dios y en el poder de Dios para salvar es considerado de tan fundamental importancia. en las páginas que siguen, exploraremos dos temas, o más bien dos aspectos fundamentales de este único

[33] T.F. Ryan, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms,* p. 9. En un bello ensayo titulado «The Scholastic Psalms' Commentary as a Textbook for Theology: The Case of Thomas Aquinas», James R. Ginther lleva esta idea un paso más allá. Dice: «[Santo Tomás] quiere que sus estudiantes oigan la voz del Cristo orante, y que comprendan que su realidad orante es inseparable de la especulación teológica. La oración, para Tomás, es un rasgo fundamental de la empresa teológica». Véase *Omnia disce:* Medieval Studies in Memory of Leonard Boyle, pp. 227.

[34] '*Proemium*', *In Psalmos,* p. 148.

[35] Ibid.

tema: primero, la oración como un grito a Dios pidiéndole ayuda y, segundo, la oración como «la intérprete de la esperanza».

(1) Este pobre hombre gritó: la oración como un grito de socorro a Dios

«Los males que aquí nos oprimen nos obligan a acudir a Dios».[36] Esta afirmación que se da en el comentario de Santo Tomás al salmo 54 se repite en otras partes de su obra.[37] Es una afirmación —una verdad dura— que podemos suponer que es elocuente de la experiencia real del Aquinate, pero también elocuente de cientos de años de experiencia humana y religiosa, tanto cristiana como judía. Pero yo diría que es el libro de los Salmos, más que cualquier otro libro de la Biblia, el que testimonia de manera más inmediata y reveladora esta verdad.

En estos textos extraordinarios oímos una y otra vez el grito angustiado de un hombre que se queda desnudo y vulnerable frente a la amarga e implacable opresión. *Mis enemigos ensañados me cercan…ya me cercan, me clavan sus ojos para tirarme al suelo* (Sal 17, 9-11). Comentando estas palabras, el Aquinate dice: «este es el primer salmo que tiene 'oración' en su título… Comienza con oración porque, en medio de la tribulación, la oración es un refugio sin par».[38] Luego cita los siguientes versos impresionantes del salmo 108: *«en pago de mi amor se me acusa y yo soy sólo oración».*[39] Cuando un hombre conoce «la herida de su corazón» *(plagam cordis sui),* nos dice

[36] Salmo LIV: 1, en *S. Thomae Aquinatis opera omnia,* Busa, vol. 6, p. 129. Santo Tomás parafrasea aquí una idea formulada originalmente por el papa San Gregorio Magno. Véase *Moralia in Iob,* l. xxvi, c.13, n.21: CCL 143 B (1985) p. 1280.

[37] Véase *ST,* I q.21, a.4, ad 3. Véase también *Prologue* en Saint Thomas, *Commentary on St Paul's First Letter to the Thessalonians,* Albany, NY, 1969, p. 3.

[38] Salmo XVI, *In Psalmos,* p. 190.

[39] Ibid

Tomás, y extiende sus manos en súplica, entonces Dios escucha.[40] Es más, es precisamente cuando un individuo se sabe en grave necesidad cuando la misericordia de Dios es más inmediatamente aceptada.[41] Y eso explica por qué «en tiempo de tribulación, las personas se convierten a Dios».[42] Tomás cita Sir 35-6: *grata es la misericordia en tiempo de tribulación como nubes de lluvia en tiempo de sequía*. Pero Tomás, el dominico va más allá de la belleza de esta verdad. Sus pensamientos se vuelven hacia la tarea de la predicación. Porque, dado que Dios es realmente «una ayuda» en tiempo de aflicción, este hecho –señala— «tiene que ser predicado» a aquellos que sufren.[43]

(i) La oración del corazón interior

Según el Aquinate, hay tres cualidades que distinguen la oración genuina. En primer lugar es *seria* o *atenta (attenta)*[44]. Esto significa que la oración, para ser auténtica, debe brotar de una profundidad interior del corazón. Debe ser algo genuinamente personal. Para afirmar esto, Tomás escribe: «cuando la voz no sale del corazón, no es mía».[45] Y añade después: con un «voz silenciosa» de esta clase *(tacens ore)* que surge de lo profundo del corazón, «Moisés gritó al Señor» (Éxodo 14) y, de modo semejante, Susana fue escuchada al gritar con esta voz, (Daniel 13): «*ella, llorando, levantó los ojos al cielo, porque su corazón tenía puesta su confianza en Dios*».[46]

En segundo lugar, la oración debe estar bien dirigida: «está rectamente *(recta)* dirigida cuando tiende a donde

[40] Salmo XVII, *In Psalmos*, p. 195.
[41] Salmo IX, *In Psalmos*, p. 172.
[42] Ibid.
[43] Ibid.
[44] Salmo III, *In Psalmos*, p. 156.
[45] Ibid.
[46] Ibid.

debe».[47] Tomás cita una breve plegaria a Dios tomada de 2 Cro 20, 12: «*pues no sabemos qué hacer. Pero nuestros ojos se vuelven hacia ti*».[48] En tercer lugar, la oración debe ser *ferviente (devota)* al igual que la oración de David era ferviente cuando rezaba «*he gritado al Señor con mi voz*».[49]

Comentando la palabra «*clamavi*» (grité), Tomás señala que «la oración se llama *clamorosa* según la magnitud del propio sentimiento». Y cita otro verso de uno de los salmos: «*Señor, que mi grito llegue hasta ti*» (Salmo 101).[50] Ese «grito» —esa oración— es, naturalmente, el que oímos una y otra vez en los salmos atribuidos al Rey David. He aquí, por ejemplo, algunos versos característicos del salmo 27:

> Escucha, Yahveh, mi voz que clama,
> ¡tenme piedad, respóndeme!
> Dice de ti mi corazón:
> 'busca su rostro'
> Sí, Yahveh, tu rostro busco:
> no me ocultes tu rostro.[51]

Esta oración se dice no solamente con los labios, sino desde la profundidad más íntima del corazón. Por ello es, tal como la entiende Santo Tomás, una oración que sin duda Dios escucha. Dice: «a veces un hombre pide algo con su boca, pero su corazón está comprometido con otras cosas... Sin embargo, cuando la petición procede del deseo más íntimo del corazón, entonces Dios la acepta».[52] Y también señala: la devoción *(devotio)* es la razón por la que

[47] Ibid.
[48] Ibid.
[49] Ibid.
[50] Ibid.
[51] Salmo XXVI, *In Psalmos*, p. 236.
[52] Ibid., p. 239. Para una reflexión iluminadora sobre lo que quiere decir Santo Tomás en *Super Psalmos*, cuando habla del «corazón», véase T. F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, pp. 125-34.

Dios escucha a alguien. La devoción es un grito *(clamor)* del corazón que incita a Dios a escuchar. En consecuencia [el salmista] dice: *escucha[me]:* porque he gritado, no exteriormente, sino más bien interiormente».[53]

En este punto, Santo Tomás señala que hay una segunda razón por la que Dios atiende la angustia del salmista. Pero aquí el motivo divino no tiene nada que ver con el mérito de un hombre, y tampoco se debe a su oración elocuente, sino pura y simplemente «a causa de su miseria».[54] A modo de explicación, el Aquinate añade esta afirmación breve y reveladora: «nuestra miseria hace que Dios nos escuche».[55] Haciéndose eco de las palabras del salmista, *ten piedad, respóndeme,* el Doctor Communis subraya: «es como si dijese: «soy miserable (*miserum*) y conozco mi miseria (*miseriam*). Por eso te pertenece [Dios] ser misericordioso (*misereri*)».[56]

De modo similar, cuando comenta (en el salmo 30) la eficacia de la oración del publicano, el Aquinate señala que «cuanto más se aproxima un hombre a Dios, más consciente se vuelve de su pequeñez».[57] Pero, por supuesto, todo depende aquí de la naturaleza o carácter del acercamiento real a Dios. «La oración del fariseo fue despreciada porque pedía con orgullo».[58] Por el contrario, «el publicano, porque se reconoció a sí mismo como pecador, volvió a su casa justificado. *La oración del humilde atraviesa la nubes* (Sir 35, 21)».[59]

Aquí, en *Super Psalmos* 33, Tomás incluye un texto o glosa de un comentario de San Agustín al salmo: «el grito que alcanza a Dios —explica Agustín— no es un grito de la voz, sino un grito del corazón».[60] Me parece que es difícil expresar el asunto de un modo más claro o más sucinto.

[53] Ibid.
[54] Ibid.
[55] Ibid.
[56] Ibid.
[57] Salmo XXX, *In Psalmos*, p. 255.
[58] Salmo LIV, Busa, vol. 6, p. 129.
[59] Salmo XXX, *In Psalmos*, p. 255.
[60] Ibid. Véase San Agustín, *Ennarationes in Psalmos*, III, 23, CCL 38, 220.

Pero, en el espacio de una frase, como encendido ahora con una nueva sinceridad, una nueva autoridad, el texto finaliza con este breve y urgente imperativo: «¡grita, así pues, desde el interior donde Dios escucha!»[61]

(ii) Ansiedad y oración

En el corazón de la oración del salmista hay un anhelo, un deseo doloroso de ver el rostro de Dios. El deseo, en opinión de Santo Tomás, puede asumir diferentes formas. «A veces sucede que el deseo es íntimo y pacífico, y no busca mucho. Pero cuando es inquieto *(anxius)*, entonces busca realmente. Por ello el salmista dice *[mi rostro] te ha buscado*, es decir, te ha buscado frecuente y diligentemente.[62] El Aquinate, comentando el salmo 41, se refiere a lo que denomina «deseo acompañado de inquietud».[63] Tiene aquí en mente esa sed interior profunda que puede ser un anhelo de justicia, debido a la presión inmediata de males externos *(mala quae hic affligunt)* o a ese deseo interior inquieto causado por un retraso en la llegada de aquello que es deseado *(ex dilationes rei desideratae)*. Aquí Tomás habla de «inquietud» de un modo que parece totalmente aprobatorio. ¿Cómo hemos de entender esta actitud? En otra parte, cuando comenta Rom 12, 8, Tomás nos da la respuesta. Dice:

> La solicitud sugiere a veces la diligencia en buscar aquello de lo que se carece; y esto es encomiable y opuesto a la negligencia. A veces sugiere la inquietud de espíritu falto de esperanza y temeroso de no obtener aquello por lo que uno está inquieto. El Señor prohíbe tal inquietud en Mateo (6, 25) y aquí, con el Apóstol, porque nadie debería desesperar, como si el Señor no concediese lo que es necesario. Pero en lugar de la inquietud debemos recurrir a Dios:

[61] Ibid.
[62] Salmo XXVI, *In Psalmos*, p. 239.
[63] Salmo XLI, *In Psalmos*, p. 309.

confiadle todas vuestras preocupaciones, pues él cuida de vosotros (1 Pe 5, 7). Y esto se hace mediante la oración.[64]

El salmo 42 se abre con estas palabras: *como busca la cierva los arroyos, así te anhela mi ser, Dios mío.* Aquí, dice Tomás, el salmista «hace manifiesto su deseo» de alcanzar al Dios vivo, la fuente de toda vida. El salmista descubre, sin embargo, que su deseo se frustra. Y por eso exclama después con gran tristeza: *son mis lágrimas mi pan de día y de noche, cuando me dicen todo el día: ¿dónde está tu Dios?* Tomás dice que «esta tristeza proviene bien de los pecados, que son un obstáculo para lograr la cosa deseada, bien de los problemas que proceden de fuera».[65] Pero Tomás insiste en que hay un «remedio» para esta tristeza, y toma la forma de «asistencia divina».[66]

Por supuesto, esto no causa sorpresa alguna. Es lo que esperamos que Tomás diga. Pero el «remedio» también asume otra forma, una segunda forma. El Aquinate la llama meditación personal o individual. Su frase exacta es *«remedium ex parte propriae meditationis»*.[67] Tal «meditación» —explica— nos permite experimentar el «deleite» y el «consuelo» en nuestro yo interior (*consolationem mentis* y *mentis delectationem*).[68] En parte, lo que motiva aquí la reflexión de Tomás es la siguiente frase misteriosa que aparece momentos después en el salmo: *derramo dentro de mí mi alma:*

Yo lo recuerdo
y derramo dentro de mí mi alma,
cómo marchaba a la tienda admirable,
a la casa de Dios.[69]

[64] Aunque el texto referido es de Romanos, Tomás lo discute en su comentario a Flp 4, 6. Véase *Super Epistolam ad Phillippenses lectura*, 1:156, en *Super Epistolas s. Pauli lectura*, edición Marietti (Turín, 1953), p. 119.
[65] Ibid., p. 310.
[66] Ibid.
[67] Ibid.
[68] Ibid.
[69] Salmo XLI, verso 5, *In Psalmos*, p. 310.

«Derramo dentro de mí mi alma» *(effudi in me animam meam)* a veces se entiende que quiere decir «derramo mi alma *sobre mí*» (*effudi super me animam meam*).[70] Este otro significado (que también daba Agustín)[71] hace que Tomás se implique en una meditación extensa y realmente impresionante en la que trata de dar una respuesta directa a la pregunta: ¿dónde está tu Dios? la pregunta que tanto había afligido al salmista y que había sido la causa de una tristeza tan profunda. Tomás dice:

Ellos dicen: *¿dónde está tu Dios?* Y recordando estas cosas, he empezado a mirar alrededor al mundo de las criaturas no sentientes para ver si podía encontrar a mi Dios. Y descubrí en ellas huellas de Dios: *lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras* (Rom 1, 20). Pero entonces continué mi búsqueda más allá, [esta vez] en las cosas inteligibles del alma. *Y derramé mi alma sobre mí,* es decir, las examiné con el mayor cuidado y busqué [descubrir] qué se contiene en ellas, como si colocase todas estas cosas delante de mí, como alguien que extrae todo lo que se contiene en un recipiente para poder examinar lo que hay dentro. Pero mi Dios no estaba allí. Aún quedaba algo más elevado que esto. Y lo alcancé.[72] *Porque marcharé a la tienda admirable, a la casa de Dios;* como si se dijese: todo el consuelo que podría tener es la esperanza de llegar a Dios.[73]

Santo Tomás, más adelante en el mismo texto, después de repetir la pregunta del salmista: ¿por qué eres infeliz,

[70] Ibid.
[71] *Ennarationes in psalmos* 41, n. 8 PL 36, CCSL 38.
[72] En la edición de Parma, el texto latino de esta pequeña frase dice: '*et hoc feci*' (literalmente, *y yo hice esto)*. Pero es posible que pueda haber un error en el texto, y la frase deba decir *'et hoc fecit': y él [Dios] hizo esto.* Santo Tomás sigue de cerca, en este punto de su comentario, un célebre pasaje de San Agustín, de las *Confesiones* 10,6, en el que la frase *'et hoc fecit'* se repite una y otra vez. Agradezco esta observación a la Dra Margaret Atkins.
[73] Salmo XLI, *in Psalmos*, p. 310.

alma mía?», imagina al salmista diciéndose a sí mismo en este momento: «debes regocijarte porque estás en la tienda, y porque [has dicho] que iré a la casa del Señor. Así pues, ¿por qué eres infeliz? Los pequeños males que ahora sufres, comparados con las bondades eternas por venir, no son dignos de atención».[74] Esta afirmación, aunque expresada para el salmista, podemos decir, en mi opinión, que nos da acceso a algo de la propia práctica de la «meditación individual» de Tomás. Y la meditación es, por supuesto, una de las maneras que recomienda para superar la herida y la tristeza causadas por las debilidades y el pecado propios y de los demás. La llama un «remedio». Y regresa a este tema con particular insistencia en el último de sus comentarios a los salmos, hablando esta vez no de la meditación como remedio, sino de la «contemplación».

Nos dice que el salmista (en el salmo 54), después de haber sufrido gran «aflicción de corazón», ahora «pone por escrito el remedio que ha encontrado y aprovechado, y este remedio consiste principalmente en darse a la contemplación».[75] Pero ¿qué constituye la diferencia real, para Tomás, entre la meditación y la contemplación? Actualmente estas palabras se suelen usar de modo intercambiable. Santo Tomás, sin embargo, señala una diferencia importante entre ellas. Citando la autoridad de Ricardo de San Víctor, anota que mientras «la meditación es la inspección de la mente mientras busca la verdad», «la contemplación es el habitar libre y claro del alma en el objeto de su mirada».[76]

No hay ni que decir que lo que se exige para la contemplación es una cierta gracia, un don, una habilidad especial. Y «esta habilidad», nos dice Tomás, «se designa mediante 'alas'»[77]. Cita el angustiado grito de anhelo del

[74] Ibid., p. 311.
[75] Salmo LIV: 5, Busa, vol. 6, p. 129.
[76] *ST,* II-II q.180, a.3, ad.1, trad. de Benzinger Bros.
[77] Salmo LIV: 5, Busa, vol. 6, p. 129.

salmista: *«¿quién me diera alas como a la paloma para volar y reposar?»* El Aquinate señala que el salmista está aquí «reconociendo el hecho de que no hay remedio para evitar esa aflicción excepto mediante la contemplación y que él mismo no tiene modo de evitarla dado que no tiene alas con las que volar».[78] Así pues, ¿cómo lograr esas «alas»? ¿Qué debe hacer uno para prepararse para ser un contemplativo? Merece la pena señalar que Tomás no trata, en este punto, de hablar sobre técnicas o métodos de meditación. En vez de eso, llama la atención, directo y con sencillez, sobre la vida de la virtud. Dice:

> Se requieren tres cosas para la contemplación. Primero, el ordenamiento de los afectos corruptos, que es una cierta disposición hacia la contemplación, y se logra mediante las virtudes morales. Así las alas son las virtudes morales, tales como la paciencia y la humildad, etc… Otra ala es la caridad que ayuda enormemente a que uno vuele hacia la contemplación… Otra ala es la sabiduría, y con las alas de la sabiduría se contempla la verdad, porque sin estas alas uno cae fácilmente en errores cuando se contemplan las cosas divinas.[79]

Merece la pena señalar, entre paréntesis, que en *Super Psalmos,* la imagen de las «alas» aparece varias veces y de modo más memorable, quizá, cuando Tomás se refiere al poder de la protección de Cristo. Así, comentando la frase *Protégeme bajo la sombra de tus alas,* dice: «las dos alas son los dos brazos de Cristo extendidos en la cruz».[80] Y, en el mismo texto, refiriéndose a las dos imágenes usadas por el salmista para evocar la «protección diligente» de Cristo (es decir, sombra y alas), dice:

> Ahora la sombra nos protege [literalmente «nos refresca»] del calor, igual que el cuidado de Dios nos refresca con

[78] Ibid.
[79] Ibid.
[80] Salmo XVI, *In Psalmos,* p. 192.

seguridad. Igual que la gallina protege a sus polluelos bajo sus alas contra un ave predadora, Dios nos defiende de la rapacidad de los demonios bajo sus alas, que son la caridad y la misericordia. *Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no habéis querido* (Mt 23, 37).[81]

(iii) Contemplación y acción

Santo Tomás concluye sus pensamientos sobre la contemplación en su comentario al salmo 55 distinguiendo entre lo que llama las alas del «cuervo» y las alas de la «paloma». La «paloma» es el contemplativo generoso que no sólo contempla, sino que también desea compartir con otros los frutos de la contemplación. La imagen que se sugiere aquí, por supuesto, es la de la paloma que regresa rauda al arca de Noé para llevar las buenas noticias.[82] En contraste, el «cuervo» es una imagen del individuo egoísta cuyo único interés real en la vida es su propia plenitud y satisfacción intelectual:

> Porque el cuervo no volvió al arca. Pero la paloma regresó llevando una rama verde de olivo. Vuelan como cuervos aquellos que no vuelven al arca por el afecto de la santidad, porque no piensan en nada más que en sí mismos, es decir, en cómo podrían escudriñar alguna verdad, como los filósofos. Pero vuelan como palomas los que contemplan y regresan a su prójimo, enseñándoles lo que han contemplado, los que, con la verde rama de olivo en su boca, llevan como porteadores el aceite de la misericordia, dedicándose a su prójimo. La paloma, asimismo, es una criatura limpia y amable, una criatura que gime [es decir arrulla]; y así es como las personas santas son afectadas por su prójimo y sienten compasión por él.[83]

[81] Ibid., pp. 192-3.
[82] Salmo LIV: 5, Busa, vol. 6, p. 129. Sobre la imagen de la paloma, véase también la extensa reflexión de Tomás en su *Commentary on the Gospel of St John*, L. 14, 270-2, Albany, NY, 1980, pp. 123-5.
[83] Salmo LIV: 5, Busa, vol. 6, p. 129.

La idea de transmitir a los demás las cosas que nosotros mismos hemos contemplado *(contemplata aliis tradere)* es una idea que el Aquinate expresó de modo célebre en la *Summa theologiae* II-II, q.188, a.6. Allí, sin embargo, la austera estructura intelectual de la obra no permitía más que una afirmación breve y directa. Aquí, en contraste, Santo Tomás se procura más espacio vital, por así decir, y para desarrollar su argumento con mayor claridad y viveza, parece sentir un gran deleite, como autor, en subrayar el contraste entre las imágenes de la paloma y el cuervo. Creo que poder encontrarse con párrafos de este discreto ingenio y sabiduría es uno de los placeres reales de leer el *Comentario a los salmos* del Aquinate.

La vida real de contemplación que evoca la frase *«contemplata aliis tradere»* es un modo de vida que sólo puede tener esperanzas de sobrevivir y florecer si es capaz de disfrutar de un ambiente sereno y meditativo. No tengo dudas de que el Aquinate sería uno de los primeros en reconocer ese hecho. Pero quienes «vuelan» en la contemplación, y en especial quienes hacen grandes progresos en la oración, no son hombres y mujeres inclinados a la autosatisfacción. No, precisamente es lo contrario. Comentando el texto *este pobre hombre llamó y el Señor le escuchó* (salmo 34), Tomás observa que el individuo, en este caso, era claramente «pobre de espíritu, o pobre en orgullo, o pobre en deseos terrenales».[84] Y son los hombres y mujeres que son pobres de este modo —insiste Tomás— cuya oración tiene un mérito real al final, y quienes, puesto que gritan «con la intensidad del deseo interior», encuentran en Dios respuesta a sus plegarias.[85]

> Y yo, pobre soy y desdichado,
> pero el Señor piensa en mí;
> tú, mi socorro y mi libertador,
> oh, Dios mío, no tardes.

[84] Salmo XXX, *In Psalmos*, p. 266.
[85] Ibid.

Estos versos de manifiesta pobreza de espíritu e intenso anhelo, componen la breve estrofa que cierra el salmo 39. El maestro dominico, en vez de simplemente comentar estas líneas, expresa algo de su significado en su propia prosa simple y directa:

> Pido todo porque por mí mismo no puedo hacer nada, puesto que soy un mendigo… Un mendigo es alguien que busca en otro lo que necesita para vivir, mientras que un hombre pobre es alguien que no tiene suficiente para sí mismo… Por eso, por necesidad tengo que mendigar a Dios la ayuda de su gracia. Soy también un hombre pobre, y lo que poseo no me basta. Porque reconozco esto, *el Señor me cuida.* Y porque soy indigente, *Tú, Señor, eres mi ayuda.* Y a causa del peligro, *¡no tardes!* Mt 15: *¡Señor, ven en mi auxilio!*[86]

Leyendo este pasaje, el párrafo final del comentario de Tomás al salmo 39, uno se hace consciente, si no me equivoco, de algo más que de la intensidad de la oración original del salmista. Porque aquí, en el modo cuidadoso en que el Aquinate, en cuanto autor, ha entretejido estas afirmaciones austeras y simples, uno siente algo de su propio anhelo profundo y su intensa pobreza de espíritu. Por supuesto, Tomás no está principalmente preocupado por hacer una declaración *personal* de fe. Pero, aún así, es perfectamente capaz de comunicar su propio punto de vista apasionado

[86] Salmo XXXIX, *In Psalmos*, p. 304. La distinción que Tomás hace entre el «mendigo» y el «pobre» no es quizá clara a primera vista. Lo que sin embargo queda claro es que Dios cuida tanto del mendigo como del pobre. Creo que aquí el «hombre pobre» es alguien necesitado que reconoce su necesidad de ayuda, mientras que el «mendigo», en la misma situación, realmente *pide* ayuda. Tomás, en su comentario al salmo 27 (como hemos apuntado antes) señala que hay veces en las que Dios responde a la miseria del pobre, no porque el individuo sea digno ni porque haya pedido realmente ayuda, sino simplemente porque la miseria es muy grande y es reconocida. Tomás dice: «es como si dijese: 'soy desdichado y conozco mi desdicha. Por eso te pertenece a ti [Dios] ser misericordioso'». *In Psalmos*, p. 239.

respecto a la oración. En mi opinión, no es accidental que en su comentario aproveche cada oportunidad para dejar meridianamente claro el hecho de que la oración no es algo meramente dicho con los labios, sino más bien un grito de ayuda a Dios, desde lo más profundo del corazón, una llamada, un grito tan austero y simple como profundo. *¡Grita, por ello, desde el interior que Dios escucha!*

***

«El corazón del ser humano es profundo e inescrutable». Santo Tomás hace esta gran afirmación al comentar la frase *abismo que llama al abismo en el fragor de tus cataratas* (Sal 42, 8).[87] Y sigue diciendo que el ser humano es, en efecto, un «abismo».[88] Desde una gran profundidad declara que un individuo puede llamar a otra persona a Cristo, «no en razón de su propia fuerza», sino porque actúa «bajo la inspiración del Espíritu Santo, de quien la lengua del predicador recibe su eficacia».[89] Creo que esa es la misma inspiración profunda bajo la que Santo Tomás de Aquino impartió sus lecciones sobre los salmos de David en Nápoles. Y algo de esa profundidad —el *abismo* de sabiduría inspirada— sobrevive felizmente en estas notas de clase académicas, en estas páginas del siglo XIII.

[87] Salmo XLI, *In Psalmos*, p. 311.

[88] Ibid.

[89] Ibid. Una reflexión diferente, pero no menos interesante, sobre la palabra «abismo» puede encontrarse en el *Comentario al evangelio de San Juan* de Santo Tomás. Tras señalar en primer lugar que el nombre de Tomás el incrédulo significa «abismo», Tomás dice: «un abismo tiene profundidad y oscuridad. Y Tomás era un abismo debido a la oscuridad de su increencia, de la cual él fue la causa. Además, hay un abismo, la profundidad de la compasión de Cristo, que él tenía para Tomás. Leemos: 'el abismo llama al abismo' (Sal 42.8). Es decir, las profundidades de la compasión de Cristo llaman a las profundidades de la oscuridad [de la increencia] de Tomás, y el abismo de la negativa de Tomás [a creer] llama, cuando profesa la fe, a las profundidades de Cristo». Véase *Commentary on the Gospel of St John*, vol. 2, L.5, 2546, Petersham, 1971, p. 614.

(1) Desde el pozo de la miseria: la oración como «intérprete de la esperanza»

El comentario napolitano al libro de los salmos, impresionante por muchas razones, quizá sobrecoge en primer lugar por su considerable volumen. Ocupa más de 400 columnas en la edición de Parma. Y si embargo, en las muchas páginas de reflexión que constituyen este comentario, Santo Tomás no presta atención alguna a métodos o técnicas especiales de meditación o contemplación. Da la impresión de que esas cuestiones técnicas tienen para él poco o ningún interés. En lugar de ello, lo que encontramos en sus comentarios son afirmaciones, una y otra vez, sobre la maravillosa bondad de la naturaleza de Dios, y también sobre la esperanza y la confianza que esa bondad inspira en el que trata de orar. El Aquinate señala que el salmista «espera en la misericordia de Dios después de considerar la naturaleza divina, porque es característico de la naturaleza divina ser la bondad misma».[90]

(i) La experiencia de la misericordia divina

Para dar fuerza a su propia convicción relativa a la naturaleza divina, Tomás invoca dos autoridades, primero Dionisio y luego Boecio, quienes hacen la misma afirmación, es decir, que «Dios es la misma sustancia de la bondad».[91] Tomás dice: «cuando considero que una característica de la bondad es ahuyentar la miseria, y que Dios es la bondad misma, entonces, con confianza, recurro a la misericordia».[92] Esta «confianza» no se basa simplemente en una idea abstracta relativa a la bondad de Dios o en una mera teoría extraída de la sabiduría acumulada de

[90] Salmo L, *In Psalmos*, p. 345.
[91] Ibid.
[92] Ibid.

otros. No, es lo que Santo Tomás llama «confianza» que nace de la experiencia [real] de la bondad divina».[93]

La palabra «experiencia» es un término que Santo Tomás utiliza una y otra vez en este contexto. Habla, por ejemplo, de «la experiencia de la ayuda divina»[94] y de «la experiencia de la divina misericordia».[95] En un momento, reflexionando sobre un pasaje específico de los salmos que habla o canta con confianza el poder salvífico de Dios, Tomás emprende un breve diálogo con el salmista. «¿De dónde te viene esta esperanza?», le pregunta. Y la respuesta: «De Dios». Y luego, significativamente, Tomás añade: «[el salmista] demuestra esto por *experiencia*».[96]

En su comentario sobre los párrafos conclusivos del salmo 33, Santo Tomás explora de nuevo los grandes temas de la esperanza y la misericordia, centrando toda su atención en las dos últimas estrofas del salmo:

> Los ojos del Señor
> están sobre quienes le temen,
> sobre los que esperan en su amor,
> para librar su alma de la muerte
> y sostener su vida en la penuria.
> Nuestra alma espera en el Señor,
> él es nuestro socorro y nuestro escudo,
> en él se alegra nuestro corazón,
> y en su santo nombre confiamos.
> Sea tu amor, Señor, sobre nosotros
> como está en ti nuestra esperanza.

Según Tomás, estas palabras manifiestan «el poder salvífico de la divina misericordia».[97] Esa es la primera cosa, y la más obvia, que hay que señalar. Pero luego, el Aquinate

[93] Salmo XXXIX, *In Psalmos*, p. 303.
[94] Salmo XLIII, *In Psalmos*, p. 315. Véase también Salmo III, p. 156, y Salmo XXXIX, p. 300.
[95] Salmo IV, *In Psalmos*, p. 157. Véase también Salmo XLI, p. 312.
[96] Salmo XLIII, *In Psalmos*, p. 316.
[97] Salmo XXXII, *In Psalmos*, p. 264.

sigue hablando del gran impacto que puede tener en nuestras vidas la realización o el pensamiento de la misericordia de Dios. Hay dos fases: primero —dice— comenzamos a esperar; y luego, comenzamos a orar. En otra parte nos dice que el atributo supremo de Dios es la misericordia.[98] Así, si queremos orar, lo primero que tenemos que hacer es reflexionar sobre la naturaleza de Dios y sobre lo que el maestro dominico llama «la experiencia de favores [pasados]».[99]

El efecto de una reflexión de esta clase es el refuerzo de nuestra esperanza en el poder salvífico de Dios, y eso a su vez nos impulsa a orar. Así, el don de la esperanza lleva directamente al don de la oración. Eso, para Tomás, es una intuición fundamental. De hecho, en el párrafo final de su comentario al salmo 32, aprovecha la oportunidad para presentar, por vez primera en *Super Psalmos,* su breve pero iluminadora definición de la oración. Dice: «la oración es la intérprete de la esperanza».[100] Luego, a manera de aclaración, añade: «por eso sigue a la esperanza».[101] Dado que la esperanza es reforzada de un modo tan poderoso por el recuerdo de los «favores pasados», el Aquinate pasa inmediatamente a nombrar las dos cosas de toda la historia humana por las cuales estamos más en deuda con la misericordia de Dios:

> La primera es el favor de la Encarnación: *por la entrañable misericordia de nuestro Dios* (Lc 1, 78-79)... El otro favor es el de la salvación; y este favor está más allá de nosotros [literalmente «por encima de nosotros»] porque *él nos salvó no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia* (Tt 3, 5)... *Porque nadie que esperase en el señor quedó confundido* (Sir 2, 11).[102]

98 Véase *ST,* II-II, q.30, a.4. Véase también *ST,* I, q.21, a.3, a.4.
99 Salmo XXXII, *In Psalmos,* p. 264.
100 Ibid.
101 Ibid.
102 Ibid.

Se nos cuenta que en una ocasión Santo Tomás se encontró en una situación en la que parecía que había poca o ninguna esperanza de supervivencia física. Viajaba en barco, de vuelta a París, cuando súbitamente se desató una enorme tormenta. Los marineros del barco estaban convencidos de que estaban a punto de morir. En medio de la tormenta, sin embargo, Tomás permanecía sorprendentemente calmado. ¿Cómo explicar este fenómeno? ¿Cómo podía Tomás permanecer tan aparentemente sereno frente al gran peligro inmediato? El incidente nos lo describe Tocco en su *Vida.* Ahí leemos: «en el temor de las ráfagas, los truenos, la tempestad, [Tomás] colocó frente a él, como un escudo, la señal de la cruz, y con eso se defendió diciendo: 'Dios vino en la carne, Dios murió por nosotros' (*Deus in carnem venit, Deus pro nobis mortuus est*)».[103] En vez de ceder al pánico o la desesperación, Tomás, en una situación de terror manifiesto, se acordó de los dos mayores «favores» de la misericordia de Dios en toda la historia humana: la Encarnación y la Redención. Y ese pensamiento, ese recuerdo de la gracia en sí misma, fue suficiente para darle confianza y serenidad.

(ii) Desesperación y esperanza

En el salmo 14, reflexionando sobre otras situaciones de aparente desesperación, cuando, por ejemplo, un individuo se encuentra continuamente oprimido por el mal, el salmista se atreve a declarar: *el Señor es su esperanza.* Tomás, haciéndose eco de esta declaración, subraya: «en este mundo quienes están oprimidos no tienen donde poner su esperanza salvo en Dios, que es la esperanza de los santos».[104] Obviamente, el salmista ha aprendido *por experiencia* que hay ciertas épocas de la vida en las que uno simplemente es incapaz de defenderse, incapaz de

103 Guillermo de Tocco, *Ystoria sancti Thomae de Aquino,* 38, p. 167.
104 Salmo XIII, *In Psalmos,* p. 185.

confiar en los propios recursos. Sin fiarse ya de su propio poder para salvar, el salmista espera, según el Aquinate, la «ayuda de Dios». De hecho, el santo le representa exclamando en un momento: «Sólo [Dios] puede librarme, porque sólo aquel que es la verdad misma está por encima de toda verdad».[105] Santo Tomás pone entonces en la boca del salmista una oración inolvidable: «aunque yo no soy nada para mí mismo, todo lo que espero ser y todo lo que soy está en ti».[106]

***

El tema de la esperanza se retoma en el comentario al salmo 40. Pero esta vez toda la atención se centra en Cristo como Salvador, en Cristo como el único puede elevarnos sobre nuestra miseria. El salmo mismo anuncia: *bendito es el hombre cuya esperanza está en el nombre del Señor.* Y Tomás, el discípulo y teólogo cristiano, declara sin duda: «este nombre, Jesús, es la verdadera esperanza, porque la salvación está en él»[107]. Comentando el verso *Él me ha sacado del pozo de miseria,* el Aquinate señala que esto podría referirse a la miseria del pecado mismo, o «al infierno del cual los santos fueron sacados por Cristo».[108] En cualquier caso, Tomás explica que a causa de Cristo se ha hecho posible una clase totalmente nueva de oración. La alabanza que ahora podemos ofrecer a Dios es algo que, en sí mismo, está más allá de toda capacidad humana, de todo esfuerzo humano. Y así, siendo «mayor que toda alabanza»,

[105] Salmo XXXVIII, *In Psalmos,* p. 298.

[106] Ibid.

[107] Salmo XXXIX, *In Psalmos,* p. 301. En su comentario a un salmo anterior, Tomás declara que el santo nombre de Dios es «el nombre de su misericordia». Al poner nuestra esperanza en ese nombre mientras estamos aún aquí en la Tierra, en el futuro podremos, dice Tomás, regocijarnos con un gozo perfecto. Porque, sigue explicando, poner nuestra esperanza en el nombre de Dios significa esperar «en su bondad, o en su misericordia, y no en nuestros propios méritos». Véase Salmo XXXII, *In Psalmos,* p. 264.

[108] Ibid., p. 300.

es adecuado —señala Tomás— que en nuestro culto «Dios sea alabado por Dios».[109]

Esta sorprendente reflexión la provocó la lectura que Tomás hizo del verso *Él me ha puesto en la boca un cántico nuevo.* Este cántico es nuevo por los extraordinarios «nuevos beneficios» que hemos recibido en Cristo y por «el nuevo modo de liberación» que se ha realizado ahora. Tomás afirma que «el cántico nuevo es el Nuevo Testamento». Y sigue inmediatamente citando Is 53, 3: *voy a firmar con vosotros una alianza eterna [que demostrará] las amorosas y fieles promesas hechas a David*[110]. Pero Tomás deja claro que ahora hay un «nuevo rey», y una «nueva ley» y hay «nuevos gozos».[111] Dice:

> Todo el pueblo de la nueva ley canta un cántico nuevo que el Hombre Nuevo, Cristo, [les] ha traído. *Mirad que hago nuevas todas las cosas* (Ap 21). Por eso un pueblo nuevo canta sobre cosas nuevas, es decir, sobre la Encarnación del Señor, sobre su Resurrección, sobre su Ascensión, sobre su Nacimiento y sobre sus otros misterios. Por eso, con ocasión de estas solemnidades principales, los ministros de la Iglesia cantan y leen, vestidos con vestiduras blancas o de seda, porque nadie que no haya sido renovado [en Cristo] puede presumir de cantar un cántico nuevo.[112]

[109] Ibid.

[110] Ibid.

[111] Ibid.

[112] Ibid. La *novedad* del acontecimiento de Cristo es algo a lo que Santo Tomás se refiere con frecuencia. En uno de sus sermones, por ejemplo, declaró: «Cristo es llamado el 'hombre nuevo' porque su concepción es nueva... También su nacimiento es nuevo, dado que su madre permaneció virgen tras el nacimiento. Es un sufrimiento nuevo, dado que se da sin culpa. Es una nueva resurrección, dado que es rápida y renovadora: rápida, porque también resucitó en gloria. Es una nueva ascensión, porque ascendió por sus propias fuerzas, no por las de otro... Y dado que por Cristo todas las cosas se renuevan, usamos en la Iglesia las vestiduras nuevas en los días de fiestas solemnes, de modo que *cantamos un cántico nuevo al Señor*». Sermon 11: *Emitte Spiritum*; texto de L.J. Bataillon (texto Leonino provisional). Véase *Thomas Aquinas: The Academic Sermons*, p. 155.

Tomás finaliza su comentario al salmo hablando directamente una vez más sobre el gozo único que viene de la experiencia de ser librado de una gran miseria por Dios. El salmo mismo dice: *¡exulten y alégrense todos los que te buscan! Digan continuamente ¡'grande es el Señor'! los que aman tu salvación.* El Doctor Communis comenta: «[el salmista] pide que la gente buena se alegre en la ayuda y liberación de Dios, y alabe a Dios».[113] Según el Aquinate, tales personas «aman la salvación de Dios que es Cristo» y «se alegran al encontrar al Amado». Literalmente «exultan» en Dios.

Tomás se refiere, en este punto, a un fenómeno que suele acompañar al gozo espiritual. Lo llama «expansión del corazón». Es un aspecto de la vida espiritual y de la vida de oración al que se refiere muchas veces en su obra. En *Super Psalmos* 34 lo llama «el gozo de los santos»: «una alegría apropiada al justo».[114] Pero parece que quienes, en el pasado, han caído en grave pecado también pueden experimentar esta gran bendición. David, el autor de los salmos, señala que él no está en modo alguno excluido de tal gozo. Tomás dice: «es como si dijese 'no sólo son los otros capaces de alegrarse, también yo puedo tomar parte en el gozo de los santos'».[115]

Uno de los efectos comunes del pecado es un profundo sentimiento de tristeza. El Aquinate, en un lugar cita Pr 14,34: *el pecado es la vergüenza de los pueblos.*[116] Y, naturalmente, la tristeza puede ser provocada también por ciertas heridas experimentadas en el presente inmediato o en el pasado. Pero Tomás insiste en su comentario al salmo 42 en que, respecto a la tristeza, la oración es un agente de cambio como casi ningún otro. Citando el verso *¿por qué alma mía desfalleces y te agitas por mí?* Tomás habla del «doble efecto» de la oración: «un efecto es el destierro de la tristeza, el otro es un incremento de la esperanza».[117] Dice: «por la oración,

[113] Ibid., p. 304.
[114] Salmo XXXIV, *In Psalmos*, p. 276.
[115] Ibid.
[116] Salmo XL., *In Psalmos*, p. 306.
[117] Salmo XLI, *In Psalmos*, p. 312.

el espíritu humano asciende hasta Dios, y dado que Dios es supremamente bueno, cuando el alma se aferra a él, experimenta un enorme deleite *(delectationem maximam)*, y tal deleite expulsa la tristeza o la disminuye».[118]

(iii) Gustad y ved

Una cosa que merece la pena señalar sobre el comentario de Tomás es que habla no sólo del asombroso y necesario conocimiento de Dios y de la naturaleza de Dios como preparación para la oración, sino también de la experiencia real de la naturaleza de Dios *en* la oración misma. El salmista, dice el Aquinate, nos «urge» a tener esta experiencia cuando afirma en el salmo 33: *gustad y ved qué dulce es el Señor.* Antes, en el primer capítulo, me referí a un comentario que Tomás hacía respecto a esta experiencia, cómo tiene el maravilloso efecto de crear en nosotros «certeza de entendimiento» y «seguridad del amor». Pero ¿por qué utilizar una palabra vívida tal como «gusto» para describir esta experiencia? A modo de explicación. Tomás en su comentario al salmo 34, habla primero sobre la naturaleza de la experiencia en general y luego sobre la experiencia de la bondad divina misma. Dice:

> La experiencia de una cosa entra por medio de los sentidos, pero de modos diferentes, dependiendo de si el objeto está cerca o a distancia. Si está distante, entonces la experiencia del mismo llega por medio de la vista, el olfato o el oído; si está cerca, entonces a través del tacto y el gusto, pero cada uno en su manera propia. Porque el tacto siente el exterior del objeto, mientras que el gusto siente el interior. Ahora bien, Dios no está lejos de nosotros, ni fuera de nosotros, sino que más bien está en nosotros, como dice Jeremías 14: *Tú estás en nosotros, Señor.* Por eso la experiencia de la bondad divina se llama gusto.[119]

[118] Ibid.
[119] Salmo XXXIII, *In Psalmos*, p. 266.

El verso específico del salmo 34 que hemos estado considerando dice: *gustad y ver qué dulce es el Señor, dichoso el hombre que se cobija en él.* (34, 9). Es, más allá de toda duda, uno de los versos más alentadores de toda la Escritura. Pero el verso que inmediatamente le sigue parece hacer una declaración completamente diferente. Ya no oímos hablar de la bondad de la naturaleza de Dios, sino que leemos: *temed al Señor vosotros, santos suyos, que a quienes le temen no les falta nada.* ¿Cómo dar sentido a la aparente contradicción entre estos dos versos? Quienes temen a Dios, ¿pueden realmente experimentar el cariño y la bondad de la naturaleza de Dios? Si «la misma naturaleza de Dios es la bondad»,[120] ¿por qué habríamos de temerle? Tal miedo a Dios, ¿no socavaría en cierto modo nuestra esperanza y nuestro gozo? y ¿por qué deberían los santos, en particular, ser invitados a temer a Dios?

A modo de explicación, Tomás comienza con la llamativa afirmación de que «nadie puede ser santo a menos que sea temeroso (*nisi sit timens*)».[121] Pero, ¿por qué? La respuesta: «porque el temor no sólo es necesario para quienes están creciendo en santidad, sino incluso para los que ya están asentados en ella... Nada elimina la santidad más que el orgullo, pero el temor amarra al orgullo».[122] En *Super Psalmos* 32, el Aquinate aborda una cuestión relacionada, hablando esta vez de la relación entre temor y esperanza. Dice: «no basta uno sin la otra; porque el temor sin esperanza desespera y la esperanza sin temor presume. Porque el temor se despierta por la consideración del poder divino... y la esperanza, de la misericordia divina. Del primero, huida del pecado; de la segunda, esperanza del perdón».[123]

De nuevo, al comentar el claro imperativo del salmo 2: *servid al Señor con temor, con temor besad sus pies,* Tomás señala que el salmista no duda en decir «con temor». Sin

[120] Salmo XXIV, *In Psalmos*, p. 231.
[121] Salmo XXXIII, *In Psalmos*, p. 266.
[122] Ibid.
[123] Salmo XXXII, *In Psalmos*, p. 264. Para una reflexión comparable sobre el temor y la esperanza, véase salmo XXXIX, p. 301.

embargo, esto no es una invitación a vivir la propia vida en un continuo estado de nerviosismo e infelicidad. Por el contrario, Tomás dice: «para que este servicio no sea entendido como miseria, [el salmista] añade: *con temor besad sus pies.* Porque el temor del Señor no es miseria, sino gozo, como se dijo en Levítico 10: *y Aarón respondió a Moisés, ¿cómo pueden complacer a Dios con un espíritu lúgubre?*»[124]

Merece la pena señalar, de pasada, que hay una entrada en el diario de Gerard Manley Hopkins que hizo cuando vio por primera vez la aurora boreal. La experiencia fue tan realmente sobrecogedora que estimuló en él una sensación de temor ante el misterio infinito de Dios. Pero para describir ese temor, hizo uso de un adjetivo inesperado que, sin duda, el Aquinate, habría aprobado. Hopkins escribió:

> Primero vi la aurora boreal. Mi ojo quedó atrapado por haces de luz y oscuridad... Vi pulsos suaves de luz elevarse uno tras otro y ascender hacia arriba, en forma de arco pero de manera vacilante y en un arco roto... Este elaborado trabajo de la naturaleza totalmente independiente de la tierra y que aparentemente continúa en un esfuerzo temporal no calculado por nuestro cómputo de días y años, sino... fechado en el día del juicio, era como un nuevo testimonio de Dios y me llenaba con un temor *delicioso.*[125]

El temor del Señor, tal como Tomás lo entiende, lejos de impedir experimentar la dulzura de Dios es, de hecho, una ayuda importante para tal fin. Al comentar el versículo 20 del salmo 31: *qué grande es tu dulzura, Señor. Tú la reser-*

[124] Salmo II, *In Psalmos*, p. 155. Tomás distingue entre lo que llama un «temor servil» y un «temor filial». Aquél es felizmente desterrado por el amor, pero éste es una manifestación de algo tan fundamental para la experiencia cristiana que en cierto modo sobrevive en la próxima vida. Véase Salmo XVIII, *In Psalmos*, p. 210.
[125] Diario, 24 de septiembre de 1870. Véase H. House y G. Storey (eds), *The Journals and Papers of Gerard Manley Hopkins*, London, 1959, p. 200. Cursiva mía.

vas para los que te temen, Tomás cita una vez más el texto: *gustad y vez qué dulce es el Señor.*[126] Desafortunadamente, la palabra «dulzura» ha perdido, en inglés, buena parte de su fuerza y belleza al relacionarse, desde la época victoriana, con una piedad claramente sensiblera y sentimental. Pero la palabra latina *«dulcedo»* está libre de todas esas asociaciones. Cuando el Aquinate la usa, por ejemplo, para referirse al carácter sereno y completamente deleitable de la naturaleza de Dios, tiene siempre un candor sereno y sincero, una bella simplicidad de pensamiento y expresión. Tomás dice:

> En cualquier modo en el que se hable de la dulzura *(dulcedo),* contiene deleite; porque aunque sea en sí misma una y simple, es la raíz y la fuente de todo bien. Por eso todo lo que es objeto de deleite en este mundo se encuentra de modo completo en Dios: es decir, la sabiduría, la verdad, el honor, la excelencia, el placer, todas estas cosas se encuentran de modo superabundante en Dios. Por eso, el salmista dice: *qué grande [Señor] es la abundancia [de tu dulzura],* insuperable en su grandeza e infinitamente incomprensible para nosotros.[127]

Que Santo Tomás, el Maestro de la Sacra Página, describa la naturaleza de Dios como «infinitamente incomprensible» tiene un enorme significado. Después de todo, a estas alturas ya ha compuesto incontables páginas de detallada reflexión y análisis teológico y, con un tenaz genio escolástico, ha invocado la sabiduría de siglos relativa a la naturaleza de Dios y a la naturaleza de la oración tal como se revela en el libro de los salmos. Y sin embargo aquí, en su comentario al salmo 30, está abiertamente dispuesto a admitir que, para él, Dios es, al final, «incomprensible». Da la impresión de que el maestro *[master]* Tomás, el mayor profesor de su época, simplemente queda desarmado, dominado *[mastered],* por el abrumador misterio del Dios al que busca comprender. Comentando el versículo 10 del salmo 35: *dirán todos mis huesos: Señor, ¿quién como tú…?* Tomás dice: *«todos mis huesos»,* es decir, respecto a lo que es virtuoso en mí, o a cualquier conocimiento de la verdad [que posea] o fervor, caridad y otras cosas semejantes, el salmista dice *oh Señor, ¿quién como tú?,* puesto que se asevera que nada es comparable a Dios (*nihil est Deo comparabile*).[128] Tomás, en un giro paulino de la frase, declara que «toda la fuerza del hombre es debilidad cuando se compara con Dios, y así cuanto más conocimiento tiene alguien de Dios, menos estima su propia capacidad de ser».[129]

Dicho esto, puede parecer que en ocasiones el teólogo, sea hombre o mujer, que se dedica por completo a la búsqueda de la verdad y al amor de Dios, atrapa un elemento central del misterio. Alentado por el deseo de conocer a Dios íntimamente y animado por la fuerza de una sabiduría agraciada, da la impresión de que el esfuerzo extenuante por comprender finalmente es recompensado con la «victoria» del conocimiento vivo. Sin embargo, Tomás nos dice que en el núcleo de esa «victoria» hay una experiencia de Dios, una experiencia de la dulzura divina tan abrumadora que deja al contemplativo, al teólogo orante, «cojeando» como Jacob, que pasó toda la noche luchando con el ángel de la presencia de Dios.[130]

Santo Tomás cita al Papa San Gregorio Magno: «cuando el alma se esfuerza por contemplar a Dios, como si librara un combate, triunfa unas veces, porque, con el entendimiento y la voluntad llega a gustar algo de la luz infinita, mientras que otras veces desfallece de nuevo después de haberla gustado».[131] Este fracaso, esta derrota, no significa la muerte de la esperanza. Por el contrario, señala el comienzo

126 Véase Salmo XXX, *In Psalmos,* p. 254.
127 Salmo XXX, *In Psalmos,* p. 254.

128 Salmo XXXIV, *In Psalmos,* p. 272.
129 Ibid.
130 Véase Gn 32, 23-32.
131 *ST,* II-II, q.180, a.7, obj.2.

de una bendición realmente asombrosa, el cumplimiento de un deseo más allá de todo lo que podría haber sido nunca previsto o imaginado.

Marie-Dominique Chenu, en su libro sobre la naturaleza de la teología, parafrasea maravillosamente bien, en un momento determinado, la enseñanza de Santo Tomás respecto a la misteriosa agonía y el éxtasis implicados en la búsqueda contemplativa de Dios. No puedo imaginar un modo mejor de finalizar este capítulo que citando ahora, entera, la imagen viva que Chenu pinta para nosotros:

> Toda la noche lucharon, tensando los músculos, sin que ninguno cediese; pero al amanecer el ángel desapareció, dejando aparentemente libre el campo a su adversario. Mas Jacob sintió entonces un dolor violento en su muslo. Quedó herido y cojeando. Es así como el teólogo lidia con el misterio cuando Dios le pone cara a cara con él. Está tenso, como un arco curvado, forcejeando con el lenguaje humano; lucha como un luchador; incluso parece tomar el control. Pero entonces siente una debilidad, una debilidad a la vez dolorosa y deliciosa, porque ser derrotado así es, de hecho, la prueba de que su combate fue divino.[132]

[132] M.D. Chenu, *La théologie est-elle une science?*, Paris, 1943, pp. 47-8. Probablemente, los textos del Aquinate que Chenu tiene en mente son: *ST*, II-II, q.180, a.7 y a.8.

Tercera parte

Poeta de la eucaristía: los himnos y los cánticos del Aquinate

Introducción

¿Es Tomás de Aquino un poeta? ¿Podemos decir, sin dudar, que pertenece no sólo a la historia de la teología y la filosofía, sino también a la historia de la literatura creativa? Si hacemos una pregunta de este tipo en nuestros días, la mayoría de la gente probablemente tendería inmediatamente a responderla de manera negativa. Bruan Magee, en su libro *Talking Philosophy: Dialogues with Fifteen Leading Philosophers*, subraya:

> Algunos de los grandes filósofos han sido también grandes escritores, en el sentido de grandes artistas literarios. Supongo que los ejemplos sobresalientes son Platón, San Agustín, Schopenhauer y Nietzsche… Sin embargo, ha habido grandes filósofos que fueron malos escritores, y dos de los mayores —Kant y Aristóteles— fueron dos de los peores. Otros fueron simplemente pedestres: uno piensa en Tomás de Aquino.[1]

Cabe pensar que lo que Magee tiene aquí en mente son los escritos en prosa del Aquinate, no la poesía. Porque, sea o no apropiado aplicar el adjetivo «pedestre» a la prosa escolástica del Aquinate, el término, ciertamente, no puede aplicarse con justicia a los logros de Santo Tomás en

[1] B. Magee, *Talking Philosophy: Dialogues with Fifteen Leading Philosophers*, Oxford, 2001, p. 230.

verso.[2] Por lo que respecta a los himnos compuestos para la Eucaristía, ningún poeta tras él logró nunca el mismo milagro de sonido y sentido, la misma armonía de música y significado. En general, las palabras de los himnos, cuando se separan de la música que los acompaña, no son impresionantes particularmente. Pero, felizmente, hay excepciones: textos compuestos para himnos que, en términos de belleza y significado, de imaginería y poder lírico, son poemas por propio derecho y autosuficientes. Los himnos y cánticos eucarísticos del Aquinate están en esa categoría.

Por eso no sorprende que Frederick Brittain, en su introducción al *The Penguin Book of Latin Verse*, haya descrito los himnos eucarísticos del Aquinate como «bellos poemas, dignificados, majestuosos y de perfecta técnica»[3]. Y, escribiendo un siglo antes, Gerard Manley Hopkins fue incluso más lejos, y afirmó en una carta a Robert Bridges que los cánticos de Santo Tomás eran «extraordinarias obras del genio».[4]

En esta tercera y última sección, mi objetivo es probar la validez de la confiada afirmación de Hopkins, una tarea que exigirá no sólo una lectura atenta de los poemas mismos, sino también un examen de la cuestión de la autoría. ¿Podemos decir con certeza que el Aquinate es realmente el autor de estas letras impresionantes? Y, si podemos, ¿cuáles son los factores de su biografía que nos ayudan a explicar su aparentemente súbita e inesperada emergencia como poeta dotado?

[2] O.T. Venard, en una obra en tres volúmenes titulada *Thomas d'Aquin, poète théologien*, sugiere que el Aquinate no fue sólo un poeta en la composición de sus himnos eucarísticos, sino que fue también un fino retórico en la composición de sus obras teológicas. Véase vol. 1: *Littérature et théologie, une saison en enfer* (2003). En este original estudio, muy en la tradición francesa, Venard se ocupa de hacer vívidos los vínculos que percibe entre el lenguaje y la retórica de Santo Tomás y los de ciertos poetas franceses modernos. Para una ulterior discusión sobre asuntos relacionados, véase C. Pickstock, *After Writing*, Oxford, 1998, pp. 253-66, y J. Milbank, *Postface* en el vol. 3 de Venard: *Pagina sacra: Le passage de l'Écriture sainte à l'écriture théologie*, Paris, 2009, pp. 911-15.

[3] F. Brittain (ed.), *The Penguin Book of Latin Verse*, Harmondsworth, 1962, p.xxxv.

[4] Carta, 10 de junio de 1882, en C. C. Abbott (ed.), *The Letters of Gerard Manley Hopkins to Robert Bridges*, Oxford, 1955, p. 148.

6
Un poeta en ciernes

Ahora el pan de los ángeles
se hizo pan de los hombres,
figuras y tipos huyen,
para nunca más volver.
¡Oh, cosa maravillosa!
Los pobres, humildes, siervos
consumen al Maestro y Rey.

Estos versos son merecidamente famosos. Santo Tomás no habla en ellos en el tenaz y abstracto idioma del filósofo o el teólogo. El estado de ánimo, por el contrario, es de asombro calmo, un éxtasis de pensamiento y sentimiento callado. Y las palabras, aunque simples y sencillas, son palabras transformadas, avivadas en ritmo, en canto, por una sensación de maravilla manifiesta. No sorprende que la estrofa se haya convertido en una de las más admiradas y celebradas, a la que se ha puesto música en más de una ocasión e incontables veces ha sido interpretada por artistas y cantantes en todo el mundo.

Panis angelicus
fit panis hominum,
dat panis caelicus
figuris terminum.
O res mirablis!
Manducat Dominum
pauper, servus et humilis.

Lo que primero impresiona es el ritmo concentrado de la estrofa y la agraciada insistencia y autoridad persuasiva de sus rimas. Sí, la obra lleva sin duda el peso de una revelación sorprendente, un mensaje teológico verdaderamente profundo. Pero no es menos impresionante la manera en que los versos *cantan*, con una intensidad tranquila y resuelta. Henos aquí, sin duda, en la presencia de un maestro artesano. El Aquinate, al componer esta estrofa particular, debe haber experimentado —y no en pequeña media— algo de esa profunda sensación de satisfacción y deleite conocido por todo artista y artesano creador. Una vez, cuando comentaba un pasaje directamente ocupado con la cercana conexión que los poetas tienen con su propia obra, el Aquinate señaló:

> Todo artesano ama su propio trabajo... Y esto es especialmente cierto en el caso de los poetas que aman sus propios poemas de modo superabundante, como los padres aman a sus hijos... Para todos los seres humanos, su propio ser es un objeto de preferencia y amor. Porque todo, en la medida en que existe, es bueno. Y lo bueno es amable y es objeto de preferencia. Ahora bien, nuestro propio ser consiste en alguna actividad... No puede haber vida sin actividad vital de algún tipo. De aquí que llevar a cabo acciones vitales sea deseable para todo el mundo.[5]

El Aquinate pasa luego a añadir que, en el acto de componer, en la creación de una obra de arte, algo del poeta o el artesano entra en la obra misma. «Y por esa razón –concluye— tanto los artesanos como los poetas... aman sus propias obras, porque aman su propio ser. Y esto está en la naturaleza de las cosas, es decir, que todo ame su propio ser».[6]

[5] Véase *Sententia libri ethicorum*, L.9, lect.7, 1167 b 33-1168 a 5, en *Opera omnia*, Leonina vol. 47/2 (Rome, 1969), p. 525.
[6] Ibid., lect.7, 1168 a 5, p. 525.

1. ¿Un poeta principiante?

El hecho de que el Aquinate, sin preparación clara u obvia, fuese capaz, a mitad de su carrera, de escribir poemas y cánticos de una calidad indiscutible es algo que ha sido una fuente de perplejidad durante generaciones para los estudiosos de la obra del Aquinate. ¿No le consideraban los contemporáneos del Aquinate, ante todo, como el autor de textos escolásticos de filosofía y teología rigurosamente técnicos? ¿Por qué, entonces, habría que considerar capaz al Aquinate, de repente, de volver su mano a la composición de versos? ¿Hemos de entender que él era en cierto modo un «poeta por decreto», un talento motivado *ex nihilo* por el mandato del Papa Urbano IV? ¿O es posible que, además de su largo aprendizaje como teólogo y filósofo, el Aquinate hubiese sido iniciado, en algún momento temprano de su vida, en el oficio o el arte de la composición literaria?

En realidad, tenemos información disponible que es de no poco interés respecto a esta cuestión. En un artículo titulado «El Doctor Angélico en Montecassino», el estudioso benedictino Tomasso Leccisotti ofrece una imagen iluminadora del tipo de educación que el joven Tomás de Aquino habría recibido en el monasterio después de que fuese enviado allá por sus padres a la edad de cinco años.[7] Además de aprender a recitar los salmos de memoria, se nos dice que cabía esperar que el Aquinate dedicase tiempo también al estudio de la música y al arte de la composición. Es casi seguro, por ello, que el dominio final del arte de hacer versos fue una habilidad adquirida, al menos en una forma inicial, como resultado directo de su instrucción literaria en Montecasino.[8] Otro estudioso, el dominico An-

[7] D. T. Leccisotti, «Il Dottore Angelico a Montecassino», *Rivista di filosofia neo-scholastica*, XXXII, fasc. Vi, (Noviembre, 1940), p. 530 y p. 539.
[8] Ibid. En Montecasino, aunque se prestaba atención especialmente a la prosa y la poesía latina, también se prestaba atenciuón a la literatura *«vulgare»*. Véase Leccisotti, pp. 530-1.

gelus Walz, dice: «el arte de escribir… aún se cultivaba [en el monasterio en esa época]. Las reglas de lenguaje y estilo se enseñaban junto a la gramática. De este modo quedaba abierto el camino a los grandes tesoros de la literatura y a todos los productos del mundo de las letras».[9]

Inmediatamente después de abandonar Montecasino, el joven Tomás fue enviado a la universidad de Nápoles. Allí se matriculó en la Facultad de Artes y pudo continuar sus estudios de composición y literatura. Según Walz, «los estudios literarios de la Faculta de Artes… tenían principalmente que ver con la instrucción y el ejercicio de las artes del *cursus*, o habilidad en el discurso y la escritura correctos. El *cursus* era una prosa rítmica cuyas palabras se disponían según ciertas reglas de una clase especial de armonía».[10] Con el tiempo, el joven Aquinate avanzaría en sus estudios para dedicarse casi exclusivamente a las disciplinas de la filosofía y la teología. Pero el vínculo previo que había tenido con las artes nunca se perdió. Muchos años después, cuando la noticia de la muerte del Aquinate llegó a París, fue, significativamente, la Facultad de Artes y no la Facultad de Teología la que tomó la iniciativa de escribir para expresar sus profundas condolencias a los frailes dominicos reunidos en el Capítulo General de la Orden en Lyon:

> Con clamor de aflicción y lágrimas lamentamos la pérdida que ha sufrido toda la Iglesia y esta universidad de París en particular… Porque nos han llegado noticias que nos inundan con pena y asombro, confunden nuestro entendimiento, atraviesan nuestros mismos órganos y casi rompen nuestros corazones… que el venerado Maestro, fray Tomás de Aquino, ha sido llamado para siempre de este mundo. ¿Quién podría haber esperado que la divina Providencia iba a permitir que esta estrella de la mañana que brilló en el mundo, que la luz y la gloria de nuestra época… fuese ya retirada de nosotros?[11]

[9] A. Walz, *St Thomas Aquinas: A Biographical Study*, Westminster, Maryland, The Newman Press, 1951. Montecasino era uno de los lugares de aprendizaje más famosos de la Edad Media. En el *scriptorium* del monasterio los monjes transcribieron cuidadosamente muchos textos de poesía griega y romana, gramática y geometría. Y un impresionante número de los monjes mismos eran dotados poetas, entre ellos Alfano (+ 1085), Alberico (+ 1105), y el abad Bertharius (c. 810-83).

[10] Ibid., p. 21.

La carta, desatada en sentimiento y retórica, demuestra la profundidad de la estima y el afecto que los miembros de la Facultad de Artes sentían por su colega académico fallecido, un hombre que fue un verdadero Maestro no sólo en la ciencia de la teología, sino también de la filosofía, un Maestro de la Sacra Página, un teólogo bíblico, que fue al mismo tiempo el venerado autor de los cánticos del Corpus Christi.

2. ¿Un soneto del Aquinate?

Todos los poemas e himnos que se han atribuido al Aquinate están en latín, con una curiosa excepción. En un manuscrito que data de mediados del siglo XIV se ha descubierto un poema breve atribuido al santo, una obra compuesta no en latín, sino en italiano. Estudiosos como Scandone[12] y Mandonnet[13] no han dudado en declararla una obra obra genuina de Santo Tomás, pero la mayoría de los estudiosos son mucho más escépticos. Sin embargo, el hecho de estas pocas líneas, escritas en *«vulgare»*, pudieran haber sido compuestas posiblemente por el joven Aquinate cuando era un estudiante de artes en Nápoles concede a

[11] Carta de la Facultad de Artes de la Universidad de París al Capítulo General de la Orden de Predicadores de Lyon, en 1274, citada en Foster, *Biographical Documents*, p. 153.

[12] Véase F. Scandone, *La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso*, en *Miscellanea Storico-Artistica*, Roma, 1924.

[13] Véase P. Mandonnet, «Thomas d'Aquin, novice precheur, 1244-1246», *Revue thomiste*, vol. 8 (Mayo-Junio, 1925) p. 241.

la obra una indudable fascinación. Sobre este aspecto, Kenelm Foster ha afirmado: «mientras la cuestión de la autenticidad no quede finalmente decidida, el poema gana en interés por este 'quizás'».[14]

En relación al poema mismo, Foster dice: «es obra de un pensador, y uno que es mucho más pensador que artista: abstractamente concebido, rígido en su sintaxis, que muestra las articulaciones lógicas y apenas un toque de imaginería, pero vigoroso, elevado e intenso».[15] Mandonnet fecha el poema o soneto en los años de 1244-45 y presenta la teoría de que, en su obra, Tomás, el joven estudioso, estaba respondiendo a la acusación de su hermano Reginaldo de que, al convertirse en un humilde dominico —un fraile predicador— estaba traicionando el honor de su familia.[16]

He aquí el texto del poema junto a una traducción en prosa al castellano:

Tanto ha virtù ciascun, quanto ha intelletto;
(Cada hombre tiene virtud en la medida que tiene entendimiento;)
E a valor quanto in virtù si stende;
(y tiene valor en proporción a su virtud;)
E tanto ha 'lhor di ben, quanto l'intende,
(y posee bondad en la medida en que la tiene como objetivo,)
E quanto ha d'honor gentil diletto.
(y en la medida en que tiene un noble placer en el honor.)
E il diletto gentil, quanto ha l'effetto,
(Y este noble deleite, en tanto tiene efecto,)
Adorna il bel piacer, che nel chor scende;
(adorna el bello placer que nace en el corazón;)

[14] K. Foster (ed.), *The Life of St Thomas Aquinas: Biographical Documents*, 13, London, 1959, p. 165.

[15] Ibid.

[16] Reginaldo, mientras participaba en la corte de Federico II, era considerado como uno de los poetas más finos de la corte. Véase L.H. Petitot, *The Life and Spirit of Thomas Aquinas*, trad., C. Burke (Chicago, 1966), p. 137.

Il quale adorna tanto, quanto splende
(el cual adorna en la medida en que brilla)
Per somiglianza del proprio subietto.
(mediante la semejanza con el propio sujeto.)
Dunque chi vol veder, quanto d'honore
(Por eso, quien quiera ver cuánto honor)
Altrui è degno e di laude perfecta
(y alabanza perfecta de de los méritos de otra persona)
Miri in qual disio amante ha il core.
(que considere en qué deseo tiene su corazón el amante.)
Però ch'esser felice ogni uomo affecta,
(Porque, aunque todo el mundo desea ser feliz,)
Massimamente quell, che per l'onore
(máximamente aquel que, por honor,)
Verace adopra, tal corona aspetta,
(trabaja fielmente y espera esa corona.)[17]

En esa obra extraordinaria, hay varias semejanzas sorprendentes con ciertas ideas clave de la obra madura del Aquinate. Principalmente, quizá, la idea expresada en la tercera línea empezando por el final, que recuerda o repite uno de los temas tomistas más dominantes, es decir, que todo ser humano ansía la felicidad. V. J. Bourke llama nuestra atención también sobre los versos relativos al *«bel piacer che... splende»*, que son, según él, «evocadores de la famosa descripción de Santo Tomás de lo bello como aquello que place cuando es visto *(quod visum placet)*, y que tiene la cualidad de brillar (*claritas*)».[18]

No es en modo seguro que este poema haya sido compuesto por el joven Tomás de Aquino. Sólo algunos expertos parecen convencidos de la atribución al Aquinate. Pero hemos de preguntarnos, ¿y los himnos eucarísticos? Estas grandes obras han sido frecuentemente atribuidas a Santo Tomás. Sin embargo, el entusiasmo de la atribución no se ha correspondido siempre con pruebas com-

[17] Véase Foster, *Biographical Documents*, p. 166.

[18] Vernon J. Bourke, *Aquinas: Search for Wisdom* (Milwaukee, 1965), p. 24.

pletas o convincentes. Así, ¿qué ha cambiado hoy, si es que ha cambiado algo, respecto a la evidencia? A la luz de la investigación académica más reciente sobre el tema, ¿podemos tener finalmente certeza de que el Aquinate es realmente el autor?

7
«Corpus Christi»: autoría e historia de composición

1. La cuestión de la autoría

Desde el siglo XIV hasta la época moderna ha sido generalmente aceptado que Tomás de Aquino compuso toda la liturgia de la fiesta del Corpus Christi. La fuente más autorizada para esta atribución es uno de sus contemporáneos, un dominico que había sido su confesor y confidente, Tolomeo de Lucca (c. 1236- c. 1336). En una obra de historia, escrita en algún momento entre 1312 y 1317, Tolomeo trató directamente la cuestión de la autoría: «por orden del mismo papa, fray Tomás compuso también el Oficio del Corpus Christi... Tomás compuso todo el Oficio del Corpus Christi, incluyendo las lecturas y todas las partes que hay que recitar durante el día y la noche; la Misa, también y todo lo que hay que cantar en ese día».[1]

También se indica, algo después, en la obra de otros dos frailes y discípulos, Guillermo de Tocco y Bernardo Gui, que Tomás fue el autor de la liturgia del Corpus Christi. Su obra fue probablemente influida por la de Tolomeo.[2] En 1323, año de la canonización de Tomás, el Oficio del Cor-

[1] Tolomeo of Lucca, *Hist. Eccl.*, lib.22, c.24, col. 1154; citado en Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, p. 177.

[2] Véase P.M. Gy, «L'Office du Corpus Christi oeuvre de s. Thomas d'Aquin», capítulo XI de *Laliturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, pp. 224-5.

pus Christi que estaba unido a su nombre fue adoptado formalmente por la Orden Dominicana. El pasaje relevante de las actas del Capítulo General dice:

> Dado que nuestra Orden debe conformarse en el Oficio Divino a la Santa Iglesia Romana, en la medida de lo posible y particularmente en un oficio que es producto de nuestra Orden por mandato apostólico, ahora deseamos que el Oficio del Corpus Christi, compuesto, como se dice, por el venerable doctor Tomás de Aquino, sea observado en toda la Orden el jueves después de la fiesta de la Trinidad y en toda su octava.[3]

Aunque la autoría del Aquinate del Oficio del Corpus Christi fue algo que la inmensa mayoría de personas dio por hecho a lo largo de cientos de años, a mediados del siglo XX se produjo un cambio cuando varios eminentes estudiosos empezaron a expresar serias dudas.[4] En primer lugar, se señaló que el fundamento para la atribución al Aquinate aparecía tarde. En la biografía del santo de Petrus Calo no se hacía mención alguna al Oficio del Corpus Christi y tampoco estaba incluida entre el material presentado en el proceso de canonización. Además, los dominicos fueron especialmente lentos en la asunción de la nueva liturgia, un hecho que parece que sería un fuerte argumento en contra de la autoría del Aquinate. Porque si los dominicos hubiesen estado convencidos de que la obra era de su ilustre fraile, seguramente no habrían tenido duda alguna en adoptarla, y tan pronto como les fuese posible.

No hay ni que decir que estas dudas y cuestiones suponían un gran desafío a la anterior afirmación de que el

[3] *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica* [MOPH] 4, 138; citado por Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, pp. 183-4.

[4] Véase C. Lambot, «L'Office de la Fete-Dieu. Apercus nouveaux sur ses origins», *Revue Bénédictine* 54 (1942) p. 67. Véase también L. M. J. Delaisse, «A la recherche des origins de l'office du Corpus Christi dans les manuscrits liturgiques», *Scriptorium* 4 (1950) p. 221.

Aquinate había sido el autor principal de la nueva liturgia. Pero en los últimos años las objeciones a la atribución del Aquinate han sido a su vez desafiadas por el trabajo de investigación de dos estudiosos en particular, Pierre-Marie Gy y J. Zawilla.[5] Dada la calidad de su investigación, J.P. Torrell, en su celebrado estudio de la vida y obra del Aquinate, pudo concluir que «la atribución a Santo Tomás ya no puede ser razonablemente puesta en duda».[6]

La ausencia de cualquier referencia a la liturgia del Corpus Christi en el catálogo de las obras de Santo Tomás preparado para su proceso de canonización puede explicarse, en primer lugar, por el hecho de que este catálogo particular contiene sólo obras académicas y científicas. Y hay aún otra razón, mucho más concluyente, que ayuda a explicar la omisión. La liturgia atribuida a Santo Tomás había sido adoptada, por orden del Papa, para el uso de toda la Iglesia. Por eso dejó de ser propiedad privada del autor, y, de modo razonable, no podía ser incluida entre los escritos privados del dominico.

Pero ¿cómo explicar la lenta recepción de esta liturgia por obra de la Orden dominicana? Cuando se introdujo por primera vez el Oficio del Corpus Christi en la liturgia de los frailes predicadores en 1319, la fórmula utilizada no era la atribuida al Aquinate. Sólo después de cuatro años, en 1323, la fórmula del Aquinate fue finalmente adoptada. ¿Por qué ese retraso? En respuesta a esta cuestión, Miri Rubin dice: «uno debe tener en mente que la fiesta había caído en el olvido, incluso en la misma *curia* en la que se fundó... No debería sorprendernos que tardase cuatro años en ser reestablecida en la Orden dominicana.[7]

[5] Véase R. J. Zawilla, *The Biblical Sources of the Historia Corporis Christi attributed to Thomas Aquinas*, tesis doctoral inédita, Toronto 1985. Véase también P.-M. GY, «L'Office du Corpus Christi» (1990).

[6] Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, p. 130.

[7] M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991, pp. 186-7.

Creo que hay indicaciones claras, tanto externas como internas, que señalan a Santo Tomás como el autor de la liturgia del Corpus Christi. En primer lugar, residía en Orvieto cuando, a petición del Papa Urbano, la obra fue acometida. Sabemos que, en esa época, Santo Tomás era una de las personas más cercanas a Urbano, y una de las más respetadas. Un año antes, en 1263, había completado, a petición de Urbano, el primer libro de la *Catena aurea*. Y en modo alguno es improbable, por ello, que Urbano le hubiese pedido que compusiese la liturgia para la nueva fiesta.

Respecto a las indicaciones internas que señalan a la autoría del Aquinate, pueden decirse varias cosas importantes. Pero, antes de nada, será necesario explicar qué se quiere decir con componer o crear una liturgia. No significa hacer algo completamente nuevo. Más bien significa juntar en una nueva totalidad elementos individuales de la tradición pasada, textos, por ejemplo, de las Escrituras y los Padres, y oraciones e himnos que pertenecen a liturgias ya existentes, y luego formar a partir de estas fuentes diversas algo manifiestamente antiguo y manifiestamente nuevo a la vez. Los elementos particulares que subyacen a la creación de la liturgia del Corpus Christi por obra de Santo Tomás incluyen no sólo una liturgia ya existente, sino también la historia verdaderamente absorbente de la extraordinaria génesis y desarrollo de esta liturgia.

2. «Corpus Christi»: la fiesta y su fundador

La historia de la creación del «Corpus Christi» comienza no con un texto o una idea planificados, sino con una misteriosa visión. Era el año 1210 y el nombre de la visionaria era Juliana, una joven y devota religiosa que vivía y trabajaba en el *leprosarium* de Mont Cornillon, situado cerca de Lieja, en Bélgica. En su visión, Juliana observó una luna llena radiante, pero una luna misteriosamente

manchada, como si faltase una pequeña parte de la misma. En su *Vita* leemos: «una luna se le apareció en todo su esplendor, con una pequeña rotura en parte de su esfera. Observó esto durante un largo rato, se maravilló mucho y no sabía qué podía presagiar esto».[8] Algunos años después, el significado de la visión se volvió maravillosamente claro: «Cristo le reveló que la Iglesia estaba en la luna, y que la parte faltante de la luna representaba la ausencia de una fiesta en la Iglesia que quería que sus fieles celebrasen en la Tierra».[9]

La fiesta era, por supuesto, la fiesta del Corpus Christi. El confesor de Juliana transmitió las noticias de la visión al obispo local de Lieja, Roberto de Turotte. Y cuando ciertas autoridades fueron consultadas, incluyendo algunos estudiosos dominicos, y se juzgó que la visión era genuina, el obispo Roberto estableció la fiesta en su diócesis. Decretó que tenía que celebrarse el primer jueves tras el domingo de la Trinidad. Juliana seleccionó a un miembro de la comunidad de Mont Cornillon, un cierto hermano Juan, para que compusiese el oficio y la misa para la nueva fiesta. Se pensaba que Juan era «inexperimentado en asuntos literarios»,[10] pero su obra fue aceptada, al menos inicialmente, en la diócesis de Lieja. De esta liturgia leemos en la *Vita* de Juliana: «los textos y melodías son de tal belleza y dulzura que deberían poder sacar la devoción incluso de corazones de piedra».[11]

Un personaje que no quedó impresionado en modo alguno por esta innovación litúrgica fue el nuevo obispo de Lieja, Enrique de Guelder. Desde el principio, Enrique se opuso a Juliana y durante un tiempo dio la impresión de que la naciente liturgia no sobreviviría. Pero entonces, por una feliz providencia, el famoso teólogo y predicador

[8] *Vita Juliana*, II, 2. C. 2, no. 6; citado en M. Rubin, *Corpus Christi*, p. 170.
[9] Ibid.
[10] *Vie de Sainte Julienne de Cornillon*, citado por B. R. Walters, *The Feast of Corpus Christi*, Pennsylvania, 2006, p. 7.
[11] Ibid., p. 8.

dominico Hugo de San Caro llegó de visita a Lieja. Inmediatamente se interesó por la nueva liturgia y fue él quien se encargó de que la fiesta se extendiese mucho más allá de la diócesis de Lieja.[12]

El apoyo de Hugo a Juliana era representativo del apoyo que daba a las religiosas de esa época en todas partes. Cuando, por ejemplo, como cardenal legado visitó Alemania, se nos cuenta que «defendió apasionadamente el movimiento de mujeres religiosas, apoyando las casas y comunidades de mujeres con todas sus fuerzas».[13] Da la impresión de que Hugo «había llegado a comprender la importancia y la necesidad de los movimientos religiosos femeninos como muy pocos otros lo habían hecho».[14] El 19 de marzo de 1263, Hugo de San Caro murió en Orvieto, el lugar donde precisamente su hermano dominico Tomás de Aquino estaba viviendo y trabajando en esa época. Una año después, en 1264, encontramos a Tomás de Aquino trabajando en una nueva versión de la liturgia del Corpus Christi.

Ya hemos mencionado la visión recibida por Santa Juliana, un suceso que marcó el comienzo de la historia del «Corpus Christi». Pero durante mucho tiempo se ha relacionado con esta historia otro suceso milagroso, un suceso conocido como el milagro de Bolsena. Se nos cuenta (en la *Chronica* de San Antonino de Florencia) que un sacerdote alemán, mientras peregrinaba a Roma, se halló profundamente confundido por las dudas respecto a la doctrina de la transustanciación. Sin embargo, un suceso que ocurrió cuando estaba celebrando misa en la ciudad de Bolsena (en el Lazio, pero cerca del límite con Umbría) disipó por completo sus dudas. Para su asombro, vio que la sangre manaba de la hostia consagrada y empapaba el corporal. Las noticias del milagro se extendieron rápidamente por la

[12] Ibid., pp. 11-12.
[13] Véase H. Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages*, trad., Notre Dame, Indiana 1995, p. 126.
[14] Ibid.

ciudad. Y después de algún tiempo, cuando el milagro se había declarado auténtico, se formó una procesión y se llevó al Papa Urbano IV en Orvierto, a poca distancia de allí, el corporal manchado de sangre. Se colocó el corporal en un relicario y se ubicó en la iglesia de Santa Cristina, donde permanece hasta hoy.

El milagro fue luego representado por Rafael en un famoso cuadro, que ahora está en el Vaticano. A veces se ha afirmado que el Papa Urbano IV fracasó en su intento de promocionar la nueva fiesta hasta que el citado milagro de Bolsena atrapó la imaginación del pueblo italiano. Es posible que esto sea verdad, pero la veracidad del vínculo entre el milagro y el establecimiento de la fiesta no ha sido, de hecho, aceptada por la mayoría de los estudiosos contemporáneos.[15]

3. «Corpus Christi»: la contribución del Aquinate

El oficio del Corpus Christi compuesto en Orvierto, a petición del Papa Urbano, llegó a ser conocido como el «Oficio Romano», para distinguirlo del oficio previo inspirado por Santa Juliana en Mont Cornillon. Hasta mediados del siglo XX, los estudiosos sólo conocían una versión del Oficio Romano, el *Sacerdos in aeternum*. En 1942, sin embargo, Cyrille Lambot descubrió el manuscrito de otro Oficio, una obra anterior y menos perfecta conocida como el *Sapientia aedificavit*.[16] Este descubrimiento planteó toda

[15] R.J. Zawilla, *The Biblical Sources of the Historia Corporis Christi attributed to Thomas Aquinas*, tesis inédita, Toronto 1985, pp. 47–9. Según Santo Tomás, la sangre que aparece durante el milagro eucarístico, y que sigue siendo visible al ojo después, puede representar realmente una verdad importante, haciendo manifiesto el hecho de que «el cuerpo y la sangre de Cristo están verdaderamente en este sacramento». Esto no significa, sin embargo, que la sangre que permanece sea una reliquia de Cristo, una parte de Cristo. Sea lo que sea, no es la sangre del Salvador. Véase *ST*, III, q.76, a.8.
[16] Véase C. Lambot, «L'Office de la Fete-Dieu. Apercus nouveaux sur ses origins»', *Revue Bénédictine* 54 (1942) pp. 61–123.

clase de preguntas: ¿por qué había dos Oficios Romanos para la fiesta del Corpus Christi y no solamente uno? ¿Fue el Aquinate el autor de los dos? ¿Y cómo difieren entre sí y respecto al anterior Oficio de Mont Cornillon?

Como resultado de su investigación, Lambot concluyó que el Aquinate fue realmente el autor de ambos Oficios Romanos. Señaló que el primer Oficio *(Sapientia)* mostraba signos de haber sido compuesto de modo apresurado. Y la razón, según Lambot, es que el Papa de ese momento, Urbano IV, sintiendo que no le quedaba mucho tiempo de vida, adelantó la fecha originalmente fijada para la celebración.[17] Sólo después, según esta hipótesis, el Aquinate pudo revisar su obra y crear (junto a la Misa *Cibavit eos)* una versión final del Oficio Romano. Esta segunda versión *(Sacerdos)* y la misa *(Cibavit)* fueron promulgados por Urbano IV el 11 de agosto de 1264, y la fiesta del Corpus Christi se transmitió a generaciones futuras.[18]

Ya se ha señalado en este capítulo lo que podría llamarse evidencia externa que señala a Santo Tomás como el autor de la liturgia del Corpus Christi. Pero resulta que hay también una impresionante evidencia *interna* para apoyar la afirmación. Varios estudiosos han llamado la atención, por ejemplo, sobre el estrecho vínculo que existe entre el uso de material bíblico en el Oficio para la fiesta y el uso de material semejante en los escritos eucarísticos del propio Santo Tomás. Basten aquí unos pocos ejemplos de su investigación exhaustiva.

Durante ese período de la Edad Media era práctica común entre los autores, cuando escribían sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía, citar la frase del evangelio de

[17] Ibid., p. 93.

[18] Habría que señalar, sin embargo, que el texto del Oficio *Sacerdos* no se corresponde exactamente con las versiones que encontramos hoy en los breviarios y misales actuales. Para empezar, se hicieron cambios en el siglo XV. Y luego, según Weisheipl, «el texto revisado del siglo XV fue reformado por el Papa Pío V en el siglo XVI, y de nuevo por Pío X en el XX». Véase Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, pp. 177–8.

Mateo: *y he aquí que yo estoy con vosotros hasta el fin de los tiempos* (Mt 28, 20). Pero, a lo largo de los años, la frase había acabado por asociarse, en el discurso teológico, con una idea decididamente exagerada de la presencia «corpórea» de Cristo en la Eucaristía.[19] Tomás, oponiéndose a esa idea, y a la suerte de realismo excesivo que representaba, siempre había evitado citar el pasaje de Mateo en sus escritos teológicos sobre la Eucaristía. Por eso, su omisión de los oficios *Sapientia* y *Sacerdos* es considerada por los estudiosos de Santo Tomás como indicio de su autoría.[20]

Un «argumento aún más claro», en opinión de J.-P. Torrell, es la sorprendente presencia, en una de las lecturas de Maitines, de un extenso discurso escolástico sobre la Eucaristía. Aunque «no sea un punto de vista exclusivamente propio de Tomás», sin embargo, Torrell señala que «la rigurosa perspectiva aristotélica de Tomás hace de él probablemente el único de sus contemporáneos que pensaría en usarlo en tal contexto, porque él era el único que le daba esa importancia tan grande».[21] Así, una vez más, el pasaje es «equivalente a una firma».[22]

La identidad del Aquinate como escolástico es evidente aquí, como lo es en toda su obra. Pero lo que más distingue la liturgia que compuso para la fiesta del Corpus Christi es su carácter *bíblico*. A este respecto, su obra se aparta de todos los otros Oficios compuestos durante este período.

[19] El Aquinate acepta, por supuesto, que el cuerpo de Cristo está verdaderamente presente en la Eucaristía. Sin embargo, dice: «el cuerpo de Cristo no está en este sacramento como un cuerpo está en un lugar con el que coinciden todas sus dimensiones, sino del modo especial y propio de este sacramento». *Summa theologiae*, III, q.75, a.1, ad 3.

[20] Véase P.M. Gy, «Office liègeois et office romain de la Fete-Dieu», en *Actes du colloque 'Fêtes-Dieu'* (Liege, 1996), p. 124.

[21] J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, pp. 131–2.

[22] Ibid., p. 131. Respecto a otra evidencia interna que ayuda a confirmar la autoría de Santo Tomás de la liturgia del Corpus Christi, véase la importante investigación hecha por Pierre-Marie Gy en «L'Office du Corpus Christi» (1990) y «Office liegeois et office romain» (1996) y también por Zawilla, *Biblical Sources of the Historia Corporis Christi* (1985) pp. 88-120.

La liturgia de Mont Cornillon, por ejemplo, a pesar de su indudable encanto, carece casi por completo de un carácter bíblico sólido, y depende en su mayor parte de himnos y poemas heredados. En contraste, todas las antífonas y los responsorios de los dos Oficios compuestos por Santo Tomás, el *Sapientia* y el *Sacerdos,* son (sin excepción) bíblicos de arriba abajo.[23]

Este hecho, y otros semejantes, no deben sorprendernos. En torno a la época en que Tomás estaba trabajando en la liturgia del Corpus Christi, hizo la siguiente declaración al Papa Urbano IV, concisa pero poderosa. Es una afirmación que evoca algo del carácter esencial y el genio de la Misa y el Oficio que compuso. Tomás escribió: «es principalmente en el Evangelio donde se transmite la 'forma' de la fe católica, porque esa es la regla de toda la vida cristiana».[24]

***

Para presentar en este capítulo incluso el más breve esbozo de la historia relativa a la autoría e historia de la composición del Corpus Christi, ha sido necesario recopilar un número considerable de hechos y detalles históricos y teológicos, algunos menores, otros importantes. Pero ahora, cuando el capítulo finaliza, creo que lo que puede ser de ayuda para el lector es alejarse de una consideración de los detalles y, en vez de ello, contemplar durante unos breves momentos el fenómeno que es esta gran Fiesta del Corpus Christi: una liturgia de la Iglesia motivada por una visión en un sueño de una chica joven, y a la que finalmente le dio forma y figura literaria el mayor teólogo del período. No deberíamos dejar que la familiaridad con sus himnos y lecturas, con sus antífonas y cánticos, embotase nuestra

[23] Véase P.-G. Gy «Office liègeois et office romain de la Fete-Dieu», p. 121.
[24] *Epistola dedicatoria ad Urbanum PP. IV in Catena super Matthaei Evangelio editam.* Véase *Catena aurea,* edición Marietti, Roma, 1953, p. 4.

percepción de la verdaderamente extraordinaria afirmación que anuncia y celebra la liturgia del Corpus Christi: un humilde trozo de pan se transforma en carne viva, «un frágil y pequeño disco de trigo en Dios».[25]

[25] Véase M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture,* Oxford, 1997, p. 1.

8
El Aquinate sobre poesía y teología

El ocultamiento de la verdad en figuras
es útil para el ejercicio de las mentes atentas
(ST I, q.1, a.9 ad 2)

¿Qué es lo que mejor descubre la verdad de las cosas? Sospecho que para la mayoría de la gente la respuesta obvia a esta pregunta es nuestra capacidad de *pensar*, el don ordinario, y sin embargo extraordinario, de la razón humana. Pero, si eso es así, ¿qué podemos decir sobre la poesía en relación con la verdad? ¿Sirve el genio de la poesía para revelar la verdad o la oscurece? Esta cuestión es casi tan antigua como la literatura ficcional misma. Como un comentarista afirma:

> Platón la planteó pronto y la respondió negativamente. Negó a la poesía toda reivindicación de la verdad, tanto en el sentido lógico como en el moral de la palabra: en el lógico, porque la poesía, según él, imita una imitación de la realidad y está, por ello, tres veces alejada de la verdad de las Ideas; en el moral, porque la poesía es una mentira, una ficción que «alimenta y riega las pasiones en vez de secarlas». Aristóteles fue mejor filósofo a este respecto. Vio que la poesía nacía de los instintos miméticos y armónicos y que, al tratar con ficciones, era semejante a la filosofía en sus esbozos de lo universal. «La poesía, por ello, es más filosófica que la historia, porque la poesía tiende a expresar lo universal, mientras que la historia describe lo particular».[1]

[1] V. M. Hamm, *Language, Truth and Poetry*, Milwaukee, 1980, pp. 53-4.

El Aquinate, como sabemos, frecuentemente se inclina del lado de Aristóteles y, en este asunto, no duda en subrayar el genio mimético del arte. Por ejemplo, dice: «la poesía hace uso de metáforas para la representación».[2] Y dice también: «la tarea del poeta es llevarnos a algo virtuoso mediante una descripción excelente».[3] Pero en otra parte, el Aquinate habla de la poesía o el «conocimiento poético» como «deficiente en verdad» (*defectum veritatis*).[4] ¿Qué puede querer decir con tal declaración? A primera vista, suena como una afirmación que es improbable que haga un artista y teólogo cristiano. ¿No es consciente el Aquinate de que la revelación divina misma, en su expresión final y definitiva, hace uso una y otra vez del lenguaje de la poesía?

El Aquinate no tiene duda alguna en afirmar que en la Sagrada Escritura, «las verdades espirituales son adecuadamente expresadas mediante metáforas corporales»[5]. Cita un pasaje del Antiguo Testamento en el que, por medio de uno de los profetas, el Dios de Israel declara: *yo mismo multiplicaré las visiones, y hablará en parábolas por medio de los profetas* (Os 12, 11).[6] Y luego, en una clara afirmación posterior sobre el lenguaje de la metáfora, el Aquinate señala: «Dios provee a todos según la capacidad de su naturaleza. Es natural que los seres humanos lleguen a las verdades intelectuales mediante la percepción de los sentidos, dado que todo nuestro conocimiento tiene su origen en los sentidos».[7]

[2] *ST* I, q.1, a.9, ad 1.

[3] *In Primum librum posteriorum analyticorum Aristotelis expositio*, c.1, lect.1, 6, Leonina vol. 1, p. 140.

[4] Véase *Scriptum super sententiis*, L.1, q.1, a.5, ad 3. Véase también *ST*, I-II q.101, a.2, ad 2.

[5] *ST*, I q.1, a.9.

[6] *ST*, I q.1, a.9, *sed contra*. El mismo texto de Oseas lo cita después del Aquinate en la *Summa* (II-II, q.173) al reflexionar sobre la naturaleza de la profecía. Ahí explica el papel especial que las «imágenes de la imaginación» pueden desempeñar en la revelación profética.

[7] *ST*, I, q.1, a.9.

Pero aún queda por responder una pregunta. Santo Tomás, al tratar el tema de la poesía en estros textos, es claramente afirmativo en su juicio. ¿Por qué, entonces, considera necesario hablar en otras partes de la poesía como «deficiente en verdad»? Para responder a esta cuestión será útil comprender el contexto en el que aparece la frase *defectum veritatis*. En la *Summa*, por ejemplo, cuando el Aquinate emplea la frase, lo que le preocupa es comparar el conocimiento y la expresión poéticos con el conocimiento y la expresión sagrados.[8] Y queda impresionado por el hecho de que la poesía, a diferencia de la teología, tiende, por su misma naturaleza, a resistirse a la abstracción. En ese sentido, permanece inaccesible al pensamiento especulativo. Tomás dice: «el conocimiento poético es acerca de cosas que, a causa de su deficiencia de verdad (*propter defectum veritatis*) no pueden ser comprendidas por la razón».[9] Walter Ong, comentando esta afirmación, subraya:

> [El Aquinate] es consciente de la naturaleza insatisfactoria y no concluyente de la discusión sobre un poema. Dada su peculiar insistencia en permanecer concretado en el acto de aprehensión mismo, un poema resiste la misma abstracción por la que lo comprenderíamos. La abstracción, de un modo u otro, lo disuelve. Por eso debemos contentarnos en buena medida simplemente con aprehender el poema leyéndolo u oyéndolo leer, y en cuanto a una comprensión estricta del poema, debemos contentarnos con pensar y hablar *en torno a* él. Tomás no lo dice exactamente con las mismas palabras, pero cuando habla de su «deficiencia de verdad», le preocupa la misma cosa sobre el poema que impulsa a Archibald MacLeish a observar que «un poema no debe significar / sino ser».[10]

[8] *ST*, I-II, q.101, a.2 ad 2.

[9] Prólogo, *In Primum librum Sententiarum Petri Lombardi*, q.1, a.5 ad 3, Parma, vol. 6, p. 9.

[10] W. Ong, «Wit and Mystery: A Revaluation», *Speculum* 22 (Julio, 1947) p. 326.

Esta última sugerencia de Ong sorprende a primera vista, pero yo diría que representa, en el mejor de los casos, sólo una parte de la verdad. No representa todo el pensamiento del Aquinate sobre la cuestión del significado de la obra de arte. Hoy en día, en ciertas escuelas de crítica literaria, es común establecer un rigurosa distinción entre la verdad de la lógica y la verdad de la poesía, como si ésta estuviese totalmente fuera del reino del discurso lógico y de la razón. Pero Tomás, en su *Comentario a los analíticos posteriores de Aristóteles,* habla de lo que llama «lógica poética»[11]. Es verdad que él piensa que ésta ocupa un lugar inferior al de la lógica de la demostración científica e incluso inferior al de la dialéctica y la retórica. Sin embargo, sostiene que el arte de la poesía está aún, de algún modo, dentro del dominio de la razón y la lógica.[12]

Así pues, para el Aquinate, el significado no está ausente del discurso especial que constituye un poema. Dice: «los poemas participan de la razón —por la que el hombre es hombre— en un grado mayor que otras obras mecánicas».[13] Estas afirmaciones del Aquinate implican claramente una visión mucho más positiva de la razón, en su relación con el arte, que la visión que se ha vuelto dominante desde el período romántico. Durante esta época, la mayoría de los artistas y poetas reaccionaron contra el racionalismo con

[11] Véase *In Primum librum postoriorum analyticorum,* L.1, lect.1, 6, p. 128.

[12] Ibid. Da la impresión de que ciertos Comentarios ocasionales que Tomás hace sobre el arte y la poesía sugieren que su visión se corresponde con las opiniones modernas y contemporáneas sobre la autonomía del arte. Dice, por ejemplo: «el valor de las cosas producidas por el arte no consiste en que sean buenas para el apetito humano, sino en el bien de las obras de arte mismas». Véase *ST,* I-II, q.57, a.4. Leer esta afirmación y concluir que Tomás es un defensor del arte por el arte sería, por supuesto, un gran malentendido. Todo el sistema del Aquinate se basa en la *finalidad.* Por ello, no tiene escrúpulos en declarar que el arte «parece no ser nada más que un procedimiento particular establecido por la razón por el que los actos humanos, de modos prescritos, alcanzan su fin apropiado». Véase *In primum librum posteriorum analyticorum,* L.1, lect.1, 1.

[13] Véase *Sententia libri ethicorum,* L.9, lect.7, 1167 b 33, en *Opera omnia,* edición Leonina, vol. 47/2 (Roma, 1969), p. 525

una pasión comprensible, pero a veces exagerada. Santo Tomás, en contraste, escribiendo antes del desarrollo de estas dicotomías modernas, en cierto modo extremas, no duda en hablar en su obra de «recta razón» en relación a la creación de obras de arte.[14] Esa confianza en la razón —la confianza *tomista*— inspiró a Flannery O'Connor a hacer la siguiente anotación memorable:

> Cuando escribo, soy creador. Pienso sobre lo que hago. Santo Tomás llamó al arte razón en ciernes. Cuando escribo, siento que estoy comprometido en el uso racional de lo irracional. En el arte, la razón va donde quiera que la imaginación vaya. Hemos reducido terriblemente el uso de la razón. Dices que una cosa es razonable y la gente cree que quieres decir que es segura. Lo que es razonable apenas es seguro y siempre es excitante.[15]

***

En su *Comentario a la Metafísica,* Santo Tomás habla de los «poetas teológicos». Dice: «entre los griegos, los primeros que se hicieron famosos por su conocimiento fueron ciertos poetas teológicos, llamados así a causa de las canciones que escribieron sobre los dioses».[16] Tomás menciona a Orfeo, Museo y Lino: «Estos poetas tratan de algún modo con la naturaleza de las cosas por medio de representaciones figurativas y mitos» (*Isti autem poetae quibusdam aenigmatibus fabularum aliquid de rerum natura tractaverunt*).[17] Así, Tomás admite que las «historias fabulosas» narradas por los poetas nos dicen *algo* sobre la «naturaleza de las cosas». Pero es claro que no está muy convencido del valor

[14] *ST,* I-II, q.57, a.3.

[15] B. Lochridge (ed.), *Conversations with Flannery O'Connor (1959),* London, 1987, p. 39.

[16] *In Libros metaphysicorum Aristotelis expositio,* L.1, lect.4, n. 83, ed. Marietti, Roma, 1950, p. 25

[17] Ibid.

de las «representaciones y los mitos». Creo que no es accidental que en el mismo texto se refiera a «una historia» que, lejos de comunicar verdad, revelaba algo totalmente falso. El Maestro Eckhart, el predicador y místico dominico del siglo XIV, aunque conocía bien la enseñanza del Aquinate, es mucho más positivo sobre la utilidad de las parábolas e historias del poeta. Dice:

> Todos los teólogos y poetas antiguos acostumbraban a enseñar sobre Dios, la naturaleza y la ética por medio de parábolas. Los poetas no hablaban de una manera fabulosa y vacía, sino que, de modo intencional, muy atractivo y apropiado, enseñaban sobre la naturaleza de las cosas divinas, naturales y éticas mediante metáforas y alegorías. Esto le queda bastante claro a quien mira con cuidado las historias de los poetas.[18]

El hecho de que, mediante el uso imaginativo de «metáforas y alegorías», la poesía, y en realidad todas las artes creativas, pueda revelar verdades enormemente importantes sobre la vida humana, es algo que felizmente se da por supuesto en el período moderno. El poeta irlandés Seamus Heaney dice: «es precisamente la mascarada de ficciones, ironías y escenarios fantásticos lo que nos puede alejar y acercar a nosotros mismos. La paradoja de las artes es que todas son inventadas, y sin embargo nos permiten acceder a verdades sobre quién y qué somos o podemos ser».[19]

El Aquinate vivió en una época que tendía a exaltar la filosofía sobre la poesía. Los teólogos escolásticos no ignoraban, por supuesto, a los grandes clásicos de la civilización grecorromana, pero vivían en una época que, en cierto

[18] Meister Eckhart, *Essential Sermons*, trad., London, 1981, p. 93.
[19] S. Heaney, *Finders-Keepers: Selected Prose 1971-2001*, London, 2003, pp. 68-9.

modo, «había vuelto la espalda a los clásicos».[20] Según E. K. Rand, «en las batallas entre filosofía y poesía, que Platón llama la antigua pugna y que aparece en diversos períodos de la historia humana… el siglo XIII fue testigo del triunfo de la filosofía sobre las letras».[21]

La pintura, la poesía, la música, todas las diferentes las artes creativas, poseen integridad y significación dentro de su propio orden. No hace falta decirlo. Pero si se juzga por la clasificación medieval de los valores a la que el Aquinate se adhiere, la poesía, vista como un arte o fantasía creativa, cuando se compara con el pensamiento especulativo, o con la ciencia de la teología, debe contentarse con ceder terreno y aceptar una posición relativamente menor. En cuanto se ve bajo la visión estricta y académica del escolasticismo medieval, la poesía aparecerá, a pesar de su indudable capacidad para encantar y deleitar, como una *infirma doctrina*. Según ello, en el mundo escolástico de Santo Tomás, la poesía ocupa un lugar que está en el extremo opuesto del conocimiento humano que la teología. En su opinión, tiende a sumergirse por debajo del alcance de la razón humana, mientras que la teología planea sobre ella.

Dicho esto, sin embargo, Santo Tomás quedo claramente sorprendido por el hecho de que estas dos formas de conocimiento humano tan diferentes descansasen, en un grado significativo, en la *metáfora*. Reflexionando sobre este fenómeno, en su *Comentario a las Sentencias*, Tomás presta espacio a una objeción que parece oponerse directamente a su propia tesis. Dice: «ciencias muy diferentes no deben compartir el mismo método. Pero la poesía, que contiene la menor verdad, difiere en el mayor grado de esta ciencia

[20] Véase E. K. Rand, *A Friend of the Classics in the times of Saint Thomas Aquinas* en *Melanges Mandonnet: Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen age*, vol. 2, Paris, 1930, p. 261.
[21] Ibid. Y véase también pp. 274-5. Esta afirmación solo es acertada en parte. Además de una indudable desconfianza en los monasterios medievales, existía también una admiración manifiesta por la literatura pagana. Véase J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, New York, 1961.

[la teología] que es la más verdadera. Por ello, dado que la poesía procede por expresiones metafóricas, el método de la ciencia teológica debería ser diferente».[22] En respuesta, el Aquinate aclara inmediatamente que la teología tiene una necesidad manifiesta de la metáfora. Sin embargo, parece estar de acuerdo y en desacuerdo con la objeción propuesta. Dice:

> El conocimiento poético es de cosas que no pueden ser captadas por la razón por una deficiencia de verdad. Por eso la razón debe ser seducida por alguna semejanza (*quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur*). La teología, sin embargo, es acerca de cosas que están por encima de nuestra razón, y por eso el modo simbólico es común a ambas, porque ninguna es proporcionada a nuestra razón.[23]

Actualmente se tiende a dar por hecho que la poesía o el «conocimiento poético» es algo que no puede ser comprendido por la razón. Pero lo que se suele reconocer menos, y por esa razón es digno señalarlo ahora, es la insistencia de Santo Tomás en que la teología opera igualmente en lo que Walter Ong ha denominado «la periferia de la intelección humana».[24] En la práctica de la teología se alcanza un punto en el que la aproximación abstracta y racional a Dios, o al pensamiento sobre Dios, simplemente parece no funcionar o, al menos, no tan bien como podríamos haber esperado. No tenemos más elección que alcanzar un acuerdo con una cierta «inmanejabilidad». Y por eso encontramos tanto autores espirituales como teólogos recurriendo una y otra

[22] Prólogo, *In Primum librum Sententiarum*, q.1 a.5, obj 3, Parma, vol. 6, p. 8.
[23] Ibid., q.1, a.5, ad 3, p. 9. En la *Summa* Tomás escribe: «Al igual que la razón humana no llega a captar las expresiones poéticas debido a que carecen de verdad, tampoco puede comprender las cosas divinas perfectamente, debido a la sublimidad de la verdad que contienen; y por ello, en ambos casos se necesitan signos por medio de figuras sensibles». Véase *ST*, I-II, q.101, a.2, ad 2.
[24] Walter Ong, «Wit and Mystery: A Revaluation», p. 325.

vez, como por instinto, a la savia de la metáfora.[25] La poesía y la teología, aunque manifiestamente diferentes entre sí, parecen una y otra vez presentar exigencias igualmente imposibles a la razón humana. Walter Ong dice:

> La poesía exige realmente demasiado de la razón en su insistencia en ser entendida de algún modo sin recurso a la abstracción. De este hecho nace el esfuerzo… el estado de tensión en que la poesía deja a la razón… La explicación de Tomás del uso de la metáfora en teología avanza por otra línea, pero una línea semejante. En la ciencia de la teología basada en la revelación cristiana, así como en la ciencia de la poesía, el intelecto debe encontrar su objetivo mediante una suerte de movimiento lateral. Lo capta sólo por la periferia.[26]

Claramente, Tomás *no* está pensando aquí en las verdades de la fe «que incluso la razón natural puede alcanzar, tales como la verdad de que Dios existe».[27] No, lo que Tomás tiene en mente son esas «verdades relativas a Dios que exceden completamente la capacidad de la razón humana»,[28] el misterio de la Encarnación, por ejemplo y el misterio de la Santísima Trinidad, verdades que la razón humana no puede esperar alcanzar sin ayuda. Sin embargo, con toda la perplejidad que provocan, no hay contradicción inherente en estas grandes verdades salvíficas. Al final, los creyentes pueden aceptar con fe y convicción firmes la paradoja de un Dios que es Uno y sin embargo Trino, y la paradoja de un Dios infinito e invisible que, en la Palabra Encarnada, se ha vuelto finito y visible.

Sin embargo, cuando en la revelación cristiana o en la teología cristiana se da expresión a estos misterios en un lenguaje finito y humano, se pone una presión casi intole-

[25] Ibid., p. 327.
[26] Ibid.
[27] *Summa contra gentiles*, L.1, c.3, Leonina vol. 13, p. 7.
[28] Ibid.

rable en la capacidad limitada y finita de las meras palabras. Esta presión, en opinión del poeta inglés W. H. Auden, es demasiado grande para que el arte de la poesía la resista. La imaginación humana —declara— simplemente no puede comprender la paradoja de un Dios que asume la carne y se hace un ser humano. Así hay «algo un poco cuestionable» —dice Auden— «en todas las obras de arte que hacen referencias cristianas manifiestas».[29]

> La Encarnación, la venida de Cristo en forma de siervo que no puede ser reconocido por el ojo de carne y sangre, sino sólo por el ojo de la fe, pone fin a todas las afirmaciones de que la imaginación es la facultad que decide qué es verdaderamente sagrado y qué es profano… Cristo aparece con la misma apariencia de cualquier otro hombre, y sin embargo afirma que Él es el Camino, la Verdad y la Vida, y que ningún hombre puede ir a Dios Padre si no es por Él. La contradicción entre la apariencia profana y la afirmación sagrada es infanqueable a la imaginación.[30]

El mensaje está claro. La poesía, tal como Auden la ve, se queda sin habla ante el misterio de la Palabra encarnada. En su opinión, la inefable paradoja de la revelación del Hijo de Dios no puede contenerse en la esfera estética. Y así, se ve forzado a la conclusión —por increíble que suene— de que la «poesía es poca cosa»[31]. Esta inesperada degradación, por parte del poeta inglés, del papel y el poder de la poesía con respecto a la «paradoja—religión» da la impresión de que indica un acuerdo entre su manera de pensar y la de Santo Tomás. Pero la paradoja inherente a la religión cristiana que, en opinión de Auden, claramente suprime la voz del poeta es la misma cosa que, en el caso del Aquinate, realmente hace posible su verso más delicado, un

[29] W. H. Auden, *Postscript: Christianity and Art*, en *Selected Essays*, New York, 1956, p. 218. La afirmación de Auden revela aquí la inconfundible influencia del filósofo cristiano danés Søren Kierkegaard.
[30] Ibid., p. 217.
[31] Ibid., p. 216.

aspecto maravillosamente ilustrado en la siguiente estrofa breve citada antes del *Sacris solemniis*.

Panis angelicus fit panis hominum, dat panis caelicus figuris terminum; O res mirabilis! Manducat Dominum pauper, servus, et humilis	Ahora el pan de los ángeles alimenta a los hijos de los hombres. Las figuras y los tipos huyen para no volver más. ¡Oh, cosa maravillosa! El pobre, el humilde, el siervo ingieren al Maestro y Rey

Aquí se pide que las simples palabras expresen la paradoja imposible/posible de un Dios que no sólo asume la carne humana, sino que realmente ofrece su carne y su sangre para que sea consumida por el más pequeño de sus seguidores. No es un logro pequeño del Aquinate, como autor imaginativo, que en el latín original las palabras y versos de esta estrofa realmente *canten*. En otras palabras, la misma paradoja que, en la opinión de Auden, pone demasiada presión en el don de la imaginación del poeta, actúa en el caso del Aquinate como nada menos que un estímulo para la creatividad, una suerte de reto agudo y artístico. Tomás de Aquino, conocido durante siglos como pensador de sobresaliente claridad, un verdadero maestro de la lógica y la razón, ahora parece que también es un poeta de la paradoja muy notable.

9
Los himnos y cánticos individuales

Introducción

Cuando los teólogos dedican tiempo a reflexionar sobre los himnos compuestos para el Corpus Christi —algo que raramente sucede—[1] tienden a dirigir su atención casi exclusivamente a lo que Chenu llama el aspecto «conceptual» del verso, ignorando no sólo el marco litúrgico de los himnos, sino tambien su carácter de poesía[2]. La explicación probable de esta omisión es la dificultad casi insuperable que tiene que enfrentar alguien que está preocupado por proporcionar un comentario al verso para lectores que poseen poco o ningún conocimiento de latín. Pero, al ignorar la «poesía» en este caso nos arriesgamos a ignorar el quasi-milagro del logro del Aquinate.

¿Cómo se puede superar esta dificultad? ¿Hay algún modo? ¿O será necesario, al final, cuando hablemos de himnos individuales, conformarnos con una reflexión solamente sobre el «aspecto conceptual», ignorando la forma, el espíritu conformador de la obra, el ritmo real del verso, la música?

Respecto al *Adoro te devote,* tenemos la gran fortuna de tener a nuestra disposición la soberbia traducción de

---

[1] Alain Michel señala cómo incluso autores como Jacques Maritain «analizan con profundidad el pensamiento estético [del Aquinate], mientras, al mismo tiempo olvidan acercarse a los poemas». Véase *In hymnis et canticis: culture et beaute dans l'hymnique chretienne latine*, Paris, 1976, p. 223.

[2] M.D. Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas*, p. 344.

Gerard Manley Hopkins. Tanto como, si no más que, un comentario teológico, esta traducción nos da un acceso privilegiado al significado y a la música de la obra. *Adoro te* sin embargo, no forma parte del ciclo del Corpus Christi. Aunque nos es familiar ahora como himno, la obra fue originalmente compuesta por Santo Tomás como una oración privada para ayudar a su meditación cuando asistía a misa.[3]

Pange lingua gloriosi, el himno compuesto por Santo Tomás para las primeras vísperas del Corpus Christi, es generalmente considerado como el más atractivo de los himnos eucarísticos. Aparte de su uso en la fiesta del Corpus Christi, se canta también el Jueves Santo durante la procesión al Monumento. Sus dos estrofas finales, que empiezan con la frase «*Tantum ergo sacramentum*» han sido cantadas en la bendición del Santísimo Sacramento desde el siglo XV. La estructura rítmica de la obra y su intrincado esquema rítmico presentan un enorme reto para los traductores. Quienes han asumido el desafío a lo largo de los años, aunque claramente dotados en muchos aspectos, no han tenido el genio de Hopkins. Sin embargo, se ha logrado algo de notable valor. La traducción que presentaré después representa una obra compuesta a partir de mejores traducciones que conozco.[4] En ocasiones no he dudado en cambiar varios versos y frases donde parecía que un cambio, aunque fuese pequeño, hacía más claro el sentido o afortunada la musica del verso.

Sacris solemniis, el himno de maitines, ha supuesto un reto aún mayor para los traductores. De los muchos intentos hechos hasta ahora para recrear, en una versión inglesa, el preciso esquema rítmico y el patrón musical del original, permaneciendo fieles, al mismo tiempo, al sentido del himno, ninguno ha tenido un éxito total.[5] Por esa razón, cuando se cite *Sacris solemniis* después en el capítulo, en vez de intentar una traducción lírica exacta, repitiendo, por así decir, la precisa estructura musical del latín, ofreceré una modesta versión en prosa de la obra —un poema en prosa, de hecho— con la esperanza de que esto pueda dar al menos una impresión del esquema original del ritmo y de su significado central. Sobre el tema de la traducción, Tomás dice esto:

> Pertenece a la tarea del buen traductor… preservar el significado *(sententia)*, mientras cambia el modo de expresión (*modus loquendi*) de la lengua a la que se traduce la obra… Cuando las cosas expresadas en una lengua se traducen a la otra sin más palabra por palabra, no hay que sorprenderse de que al final haya dudas [sobre el significado].[6]

Santo Tomás habla aquí de la «particularidad» de un lenguaje dado (*proprietatem linguae*) y eso, naturalmente, incluye la idea de los modismos distintivos de un idioma. Pero cuando en nuestros días tratamos de leer latín medieval, la impresión que solemos tener es casi de *ausencia* de modismos, es decir, ausencia de muchos de los pequeños matices humanos que tendemos a asosicar con una lengua viva. Escribiendo sobre el tema de los himnos del Aquinate, Hopkins subrayaba en una carta a Robert Bridges que, como «todo verso medieval… muestran carencia de sentimiento por *cualquier* modismo o de dominio de ellos». Sin embargo, es significativo que esa conciencia no evitase que Hopkins, en la misma carta, usase la palabra «genio» al hablar del verso del Aquinate.[7]

[3] La información relativa a este asunto se discutirá en el capítulo 10, «*Adoro te devote:* la oración más delicada del Aquinate»

[4] Entre los nombres de quienes han trabajado en la traducción del *Pange lingua*, sobresalen dos: Edward Caswall (1814-78) y John Mason Neale (1818-86). Véase W. J.R. Birbeck *et alt.*. (eds), *The English Hymnal with Tunes*, Oxford, 1933, p. 459. Véase J. M. Neale (ed.), *The Medieval Hymns and Sequences*, pp. 127-8.

[5] Creo que la más satisfactoria de ellas es una version de J. D. Chambers (1805-93). Véase O. Shipley *Lyra eucharistica: Hymns and Verses on Holy Communion, Ancient and Modern*, London, 1864, pp. 70-1.

[6] *Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pontificem Maximum*, 1030, en *Opuscula theologica*, Marietti, vol. 1, pp. 315-16.

[7] Carta 10 Junio 1882, en *The Letters of Gerard Manley Hopkins to Robert Bridges*, p. 148. Walter Ong, reflexionado sobre el dominio medieval del

El tercer himno del ciclo del Corpus Christi, *Verbum supernum prodiens*, cántico de laudes, presenta en su estilo propio un reto considerable para los traductores. La versión que citaré después se basa en traducciones hechas en su mayoría por John Mason Neale (1818-66) y Edward Caswall (1814-78).[8] La traducción no es completamente satisfactoria, pero tiene el mérito de permancer apegada al esquema rítmico del original, y su quinta estrofa, que comienza con las palabras «oh, víctima que salva» es, en sí misma, de una lírica impresionante.[9] Aquí, una vez más, me atrevo a introducir algunos pequeños cambios. Y mi plan, cuando comento el poema, es ofrecer también, en ocasiones, una prosa alternativa a las versiones líricas de Neale and Caswall.

El último cántico de la Eucaristía que vamos a considerar es *Lauda Sion salvatorem*. Esta obra, a diferencia de los himnos compuestos para el oficio divino del Corpus Cristi, no es un himno, estrictamente hablando, sino más bien una «secuencia», un cántico especial compuesto para ser cantado durante la misa de la fiesta. La obra siempre ha sido tenida en una alta consideración y de los cientos de secuencias que nos han llegado desde la Edad Media, es una de las cuatro que aún se conservan en el Misal Romano.[10] Muchos autores, a lo largo de los siglos, han tratado de traducir *Lauda Sion*, entre ellos celebrados poetas como Robert Southwell y Richard Crashaw.[11] La versión específica que voy a citar después representa una traducción compuesta, una obra de muchas manos. Y aquí, una vez más, no he dudado en hacer pequeños cambios, incluso en añadir algunas breves frases. Pero si la obra traducida *canta* realmente con autoridad y gracia —y creo que lo hace a veces— se debe por completo a la obras de los anteriores traductores.

Cuando me centre en un cántico individual en las páginas que siguen, la obra será citada, primero, en el latín original y, luego, en una *libre* traducción, con el objeto de presentar, para aquellos lectores que conozcan poco o nada de latín, algo de la forma lírica y del contenido del original. Sin embargo, dicho esto, para ayudar lo más posible a la comprensión del *significado* de los textos, incluyo una traducción literal en el apéndice del final del libro.

---

modismo, dice: «grandes áreas del hecho y del sentimiento quedaron, hasta cierto punto, aisladas en el latín [medieval]: la gente no solía cocinar, trabajar ni maldecir en él». Sin embargo, el latín poseía una «inmediatez» de expresión comparable a la de las lenguas vernáculas, y a través de la lengua misma, según Ong, fluía «la vida de todo un continente en una forma, no obstante, destilada», Al final, «la misma carencia de modismos se vuelve un modismo en sí misma». Véase W. ONG, 'Wit and Mystery: A Revaluation', pp. 340-1.

8 Véase *The English Hymnal with Tunes*, pp. 464-5.

9 Esta estrofa en particular fue traducida por Caswall. Hay que señalar que las traducciones decimonónicas de los himnos eucarísticos del Aquinate son mucho más satisfactorias que las versiones del siglo XX. La más conocida de las versiones del siglo XX es una obra compuesta conjuntamente por R. Anderson y J. Moser: *The Aquinas Prayer Book: The Prayers and Hymns of St Thomas Aquinas*, Manchester, New Hampshire 1993. Por desgracia, respecto a los himnos, el valiente intento de reflejar, en una traducción inglesa moderna, el impresionante esquema rítmico del original latino no ha tenido éxito. Son más útiles e iluminadoras las versiones de las oraciones atribuidas al Aquinate.

10 Una de las cuatro, *Stabat Mater*, la secuencia para Nuestra Señora de los Dolores, el 15 de septiembre, es un texto opcional. Las otras tres secuencias, *Lauda Sion Salvatorem*, *Victimae Pascali Laudes* y *Veni Sancte Spiritus*, son obligatorias en las solemnidades en las que se dan.

11 Entre los nombres de otros traductores están E. Caswell, J. D. Aylward, E. B. Pusey y H. T. Henry.

(1) Pange lingua. El himno de vísperas[12]

Pange, lingua, gloriosi
corporis mysterium,
sanguinisque pretiosi,
quem in mundi pretium,
fructus ventris generosi
rex effudit gentium.

Canta, lengua mía, la gloria del Salvador,
de su carne canta el misterio
de la sangre, que excede todo precio,
derramada por nuestro Señor
destinada a la redención del mundo,
de un vientre generoso flor.

Nobis datus, nobis natus
ex intacta virgine,
et in mundo conversatus,
sparso verbi semine,
sui moras incolatus
miro claudit ordine.

Nos es dado y condesciende,
nos es nacido en congoja,
alto con lo humilde entiende,
de la verdad semilla arroja,
con final enorme trasciende
y el peso de la aflicción encaja.

[12] He hecho cambios en la traducción del autor para salvar, en la medida de lo posible, la rima que él utiliza en inglés [N. del T.]. Transcribo aquí la traducción del autor en inglés:

> Sing, my tongue, the Saviour's glory,/ of his flesh the mystery sing,/ of the blood, all price exceeding,/ shed by our immortal king,/ destined for the world's redemption,/ from a noble womb to spring.
> Given for us, and condescending,/ to be born for us below,/ high with lowly converse blending/ far the seed of truth to sow,/ till he died with wondrous ending,/ bearing all our weight of woe.
> At that last great supper lying,/ circled by his chosen band,/ humbly with the law complying,/ first he finished its command,/ then immortal food supplying,/ gave himself with his own hand.
> Word-made-flesh, the bread of nature,/ by his Word to flesh he turns;/ wine into his blood he changes/ though our sense no change discerns./ But, if inmost heart be earnest,/ faith her lesson quickly learns.
> *Therefore*, we, before him bending,/ this great Sacrament revere;/ types and shadows have their ending,/ for the newer rite is here;/ faith, our outward sense befriending,/ makes our inward vision clear.
> Glory, let us give, and blessing/ to the Father and the Son,/ honour, might, and praise addressing/ while eternal ages run;/ ever, too, his love confessing,/ who, from both, with both is one.

In supremae nocte coenae
recumbens cum fratribus,
observata lege plene
cibis in legalibus,
cibum turbae duodenae
se dat suis manibus.

En la gran última cena
de su grupo rodeado
observada la ley plena
les transmitió su mandato
inmortal comida estrena
dado él mismo de su mano.

Verbum caro panen verum,
Verbo carnem efficit;
fitque sanguis Christi merum:
et si sensus deficit,
ad firmandum cor sincerum
sola fides sufficit.

Palabra hecha carne, pan de la naturaleza,
por su verbo carne forma;
el vino en su sangre torna
si bien el sentido no aprecia
pero si el corazón arrecia,
la fe su lección bien toma.

Tantum ergo sacramentum
veneremur cernui,
et antiquum documentum,
novo cedat ritui,
praestet fides supplementum
sensuum defectui.

Ante Él, pues, inclinados,
Demos culto al sacramento,
figuras y sombras agotados
del rito por el cumplimiento;
la fe se abraza al sentido
de nuestra visión aliento.

Genitori genitoque
laus et jubilatio,
salus, honor, virtus quoque
sit et benedictio,
procendentis ab utroque
compar sit laudatio.

Alabanza y gloria demos
al Padre y a su Hijo el Señor
Con honor, poder y fuerza
por siglos sin consumación;
confesando nuestra entrega,
a quien, de ambos, con ambos
es Dios.

«Canta, oh lengua, la gloria del Salvador». La primera palabra elegida por el Aquinate para abrir el *Pange lingua* debería alertarnos inmediatamente sobre la naturaleza de la obra que tenemos ante nosotros.[13] Aquí, el Aquinate ya no está involucrado en la composición de uno de sus tratados filosóficos o teológicos. No trata de escribir prosa. En vez de eso, le encontramos envuelto en la tarea de escribir palabras para un canto sacro. En efecto, está escribiendo un poema. Y, como lectores de la obra del Aquinate, en vez de estar, por así decir, juntos en una clase con un maestro, nos encontramos en un lugar de culto, en un contexto litúrgico. Porque en «este lugar» se nos invita no solamente a *pensar* sobre el misterio de la Eucaristía, y no solamente a rezar, sino, en vez de eso, elevando nuestras voces en la oración, a *cantar* juntos, por así decir, las primeras vísperas de la fiesta del Corpus Christi.

1. *Significado y música*

¿En qué medida podemos decir que el Aquinate ha tenido éxito en su tarea como autor, como poeta? En una extraordinaria pieza teatral del dramaturgo barroco Pedro Calderón de la Barca (1600-81), asistimos a una competición de canto entre algunos de los mayores maestros de la tradición cristiana, San Agustín, San Ambrosio y San Gregorio entre ellos: *Pange lingua* es el himno específico que presenta el Aquinate y, por este único cántico, es nombrado vencedor y recibe el premio de un «sol de oro».[14] La obra de Calderón representa un jucio hecho

[13] La palabra '*Pange*', en el mudno eclesiástico de la Edad Media, es el imperativo del verbo '*pangere*', que significa cantar. Originalmente el verbo significaba hacer, fijar o componer.

[14] La «obra» es una de varias obras alegóricas de un solo acto compuestas por Calderón en honor de la Eucaristía para ser representadas durante la fiesta del Corpus Christi. Véase Calderón de la Barca, *El sacro parnaso*, Kassel,

sobre el *Pange lingua* en el siglo XVII, un juicio decididamente positivo. En el siglo XX encontramos la obra alabada no en menor medida, descrita por ejemplo por el estudioso F.J.E. Raby, como «uno de los productos más sublimes de la poesía sacra».[15] Es, afirma, un himno «más allá de toda alabanza», una obra distinguida no sólo por una fina «precisión de pensamiento», sino también por una «belleza severa y rigurosa».[16]

Pange lingua es realmente increíble en el modo en que relaciona la profunda reflexión dogmática con una estructura musical y rítmica ciudadosamente forjada. La obra se divide en seis estrofas de seis versos cada una. Y, respecto a la métrica, está compuesta en el ritmo «ondulante» que se llama metro trocaico. Originalmente desarrollado por poetas como Eurípides, Séneca, Catulo y Sófocles, este metro consiste en una sílaba tónica seguida de una sílaba átona. Así:

Pánge, língua, glóriósi
Córporis mystériúm

Otro rasgo del himno que es algo completamente original en la himnodia medieval, que añade mucho a la fuerza y belleza de la obra, es la rima triple que se alterna en cada estrofa. Por ejemplo, en la primera estrofa, las rimas *gloriosi, pretiosi* y *generosi* se alternan con *mysterium, pretium* y *gentium*. El deleite artístico que Aquino debió tener al encontrarse con el reto de esta nueva forma estrófica y al responder con su genio al desafío con un éxito tan manifiesto, da fe no sólo de una innegable sofisticación del dominico como creador de versos, sino también de un amor instintivo del juego en lo que respecta a las palabras, una marcada conciencia del gusto y el brillo de las palabras

2006, pp. 133-260. Véase también J.H. Tuck, *Gabe der Gegenwart: Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 2009, p. 188.

[15] Ibid.

[16] Raby, *A History of Christian-Latin Poetry*, p. 409.

que, al final, separa al poeta genuino del mero versificador. «Los poetas —dice Dylan Thomas— tienen que disfrutar a veces de sí mismos, y los serpenteos y las circunvoluciones de las palabras, las invenciones y ardides, son todos ellos parte del gozo que es a su vez parte de la obra dolorosa y voluntaria».[17]

***

En el terreno de las ideas, las primeras cuatro estrofas del *Pange lingua* expresan la fundación de la devoción eucarística, y en particular su historia respecto a la obra de Jesucristo: el misterio de un Dios que, en primer lugar, asume nuestra carne humana y luego elige morir por nosotros, ofreciendo su sangre por nuestra redención (estrofas uno y dos). Después, tenemos la historia de la institución de la Eucaristía y la Última Cena (estrofas tres y cuatro). El efecto que buscan estas cuatro primeras estrofas no es sólo que reflexionemos intelectualmente sobre la historia de la devoción eucarística y nada más, sino más bien que, contemplando estas cosas, seamos llevados a inclinarnos con reverencia ante el gran misterio mismo.

La palabra crucial, que aclara este aspecto, y que sirve para vincular las primeras cuatro estrofas con las dos últimas, puede encontrarse en el primer verso de la quinta estrofa. Es la palabra «por eso» *(ergo)*. A causa de todo lo que Cristo ha hecho por nosotros, y dado el misterio del amor divino evocado en las primeras cuatro estrofas, *por eso* nos encontramos instintivamente atraidos a inclinarnos en adoración y, con una fe nueva e iluminada, a reconocer la presencia real de Cristo Jesús en la Eucarístía:

[17] D. Thomas, *Poetic Manifesto*, en R. Gibbons (ed.), *The Poet's Work: 29 Masters of 20th Century Poetry on the Origins and Practice of Their Art*, Boston 1979, pp. 188-9.

Tantum ergo sacramentum	Ante Él, *pues*, inclinados,
veneremur cernui,	Demos culto al sacramento,
et antiquum documentum,	figuras y sombras agotados
novo cedat ritui,	del rito por el cumplimiento;
praestet fides supplementum	la fe se abraza al sentido
sensuum defectui.	de nuestra visión aliento.

2. *Las fuentes del* Pange lingua

Pange, lingua, gloriosi, las tres primeras palabras con las que se abre el himno del Aquinate, han sido muy admiradas, y por buenas razones. Pero resulta que toda la frase pertenece a la primera línea de un himno compuesto por Venancio Fortunato (c. 530-609?): *«Pange, lingua, glorisi lauream certaminis»*. Aún más, la obra del Aquinate sigue fielmente la métrica de la obra anterior, y el ritmo resultante, como un golpe de remo en el agua o como el paso de un hombre que avanza dando zancadas, constituye una parte importante de su logro.

El himno de Fortunato no es la única fuente en la que el Aquinate se inspiró cuando compuso en *Pange lingua*, En la estrofa final del himno, por ejemplo, las frases *«genitori genitoque»* (al Progenitor y al Engendrado) y *«procedentis ab utroque»* (que procede de los dos) son un eco claro de una estrofa compuesta originalmente por Adán de San Víctor para la solemnidad de Pentecostés: *«qui procedit ab utroque, genitori genitoque»*.[18] Y la vívida frase *«Nobis natus, nobis datus»* (nacido para nosotros, dado para nosotros) también se toma de una obra del mismo Adán.[19]

[18] S. Terán, *Santo Tomás, Poeta del Santísimo Sacramento*, Tucuman, 1979, p. 76.

[19] Una estrofa del «Himno a la Natividad» de Adán dice: '*Nato nobis Salvatore/Celebremus cum honore/ Diem natalitium:/Nobis datus, nobis natus/ Et nobiscum conversatus/Lux et salus gentium.*' Véase L. Gautier, *The Liturgical Poetry of Adam of St Victor*, London, 1881, p. 34.

Cuando se oye por primera vez de estos «prestamos», puede que algunos lectores actuales se sientan algo consternados. Porque, ¿cómo hay que comprender exactamente este fenómeno? ¿Puede ser que la obra aparentemente original del Aquinate sea realmente poco más que un mosaico de citas? El Aquinate ¿simplemente ha plagiado a voluntad la obra de otros poetas y autores? Respecto a esta cuestión, lo primero que hay que señalar es que, lejos de ser culpable de forma alguna de plagio, el Aquinate simplemente seguía una de las convenciones literarias aceptadas en su tiempo. En el medievo se daba por hecho que los mejores poetas y artistas eran muy frecuentemente los que mejor tomaban prestado. Por ello no era vergüenza alguna que un autor medieval se encontrase, en ocasiones, hablando con la cadencia y la voz adquiridas de algún poeta o teólogo. Originalmente era sólo una forma de desarrollo inspirado. El préstamo, por así llamarlo, lejos de ser un crimen, representaba nada menos que un halago para el autor cuyas palabras u obra habían sido aparentemente «robadas». Era una convención que permitía a los autores ponerse en relación con la obra de sus antepasados, anunciándose como recién llegados mientras, al mismo tiempo, manifestaban su presencia en la tradición viva.

Por eso descubrimos al autor medieval Bernardo de Morlaix, reconociendo, sin la menor vacilación, abierta y felizmente «préstamos» significativos de la obra de poetas mediaveles anteriores: «no estoy celoso de mis antepasados. El metro que uso es el suyo. No es sólo mío, sino que es también el metro de los Padres».[20]

En época moderna, la cuestión de los «préstamos» de la obra de otros artistas se considera bajo una luz completamente diferente. En el imaginario popular, se espera al menos que el artista o poeta moderno produzca una obra que delate poco o ningún rastro de dependencia de la obra de sus predecesores. Pero esta idea de «originalidad» no es la única que ha sido promovida por los artistas y los poetas a lo largo de los siglos. Un sobresaliente poeta moderno tal como T.S. Eliot, por ejemplo, rechaza aceptar que el encuentro entre la tradición y el talento individual sea otra cosa que una ayuda necesaria e irreemplazable para la creatividad artística. Refiriéndose, en una ocasión a «nuestra tendencia [moderna] a insistir, cuando alabamos a un poeta, en esos aspectos de su obra en los que menos se parece a otros», Eliot dice:

> Nos obcecamos con satisfacción con la diferencia del poeta respecto a sus predecesores, especialmente sus predecesores inmediatos; nos empeñamos en encontrar algo que pueda ser aislado para ser disfrutado, mientras que si nos aproximamos sin este prejuicio frecuentemente encontraremos que no sólo las mejores, sino las partes más individuales de su obra puede que sean aquellas en las que los poetas muertos, sus ancestros, reafirman más vigorosamente su inmortalidad.[21]

Me inclino a pensar que esta fuerte y reveladora afirmación de Eliot respecto a la originalidad y la tradición se aplica, de un modo especialmente particular, al proceso creativo en la composición de los himnos del Aquinate.

3. *Una poesía de la paradoja*

En las dos primeras estrofas del *Pange lingua*, el Aquinate canta dos misterios de la revelación cristina: la Encar-

[20] Véase *Carmina de Trinitate et de fide catholica*, 1012-13. Citado en J. Balnaves, *Bernard of Morlaix: The Literature of Complaint, the Latin Tradition and the Twelfth Century 'Renaissance'*. Tesis inédita. Australian National University, Marzo, 1997; capítulo 6, *Metre and Rhyme*, pp. 2-3. Bernardo de Morlaix también es conocido como Bernardo de Cluny. Fue un monje benedictino de la primera mitad del siglo XII.

[21] J. Hayward (ed.), *Tradition and the Individual Talent, Selected Prose*, London, 1963, p. 22. Para una reflexión más detallada sobre la cuestión de la influencia literaria, véase P. Murray, *T. S. Eliot and Mysticism: The Secret History of Four Quartets*, London, 1991.

nación y la Redención. Y lo que destaca desde el mismo comienzo es la sorpendente paradoja de estos dos acontecimientos. El «rey» majestuoso al que se refiere en la primera estrofa, «el rey de las naciones», nace del seno de un muchacha, que, al darle a luz, no pierde su viriginidad: «dado para nosotros, nacido para nosotros, de una Virgen pura» (*ex intacta virgine*). Y se nos dice después, al final de la segunda estrofa, que este rey acaba su vida de una «manera admirable» (*miro... ordine*).[22] Pero, aquí, la paradoja se hace incluso más sorprendente, incluso más extraña. Porque el «final», en este caso, la causa de admiración, no es un acontecimiento de manifiesto triunfo, ni tampoco uno de un éxito humano sin parangón, sino más bien la destrucción completa y total de una vida humana: «sangre preciosa... derramada por el rescate del mundo».

Las siguientes estrofas (estrofas tres y cuatro) describen la institución de la Eucaristía. La estrofa tres se abre con una imagen excepcionalmene relajada y bella de Cristo *(In supremae nocte cenae/ Recumbens cum fratribus):* Cristo «reclinado con sus hermanos en la noche de la última cena». La estrofa llega a su fin con una afirmación tan escueta y rigurosa como misteriosa. Porque aquí el Aquinate descibe el don que Cristo hace de sí mismo a sus amigos como alimento real: *«cibum turbae duodenae / Se dat suis manibus»*, literalmente: «se da a sí mismo con sus propias manos, como alimento, a los doce». No tengo dudas de que cuando componía estas líneas, en el trasfondo de la mente del Aquinate estaba una breve estrofa de un poema sobre la Eucaristía escrito algunos años antes por un autor medieval anónimo. Cuando, en la *Summa,* Tomás reflexiona sobre el acontecimiento de la Última Cena, se cuida de incluir este fragmento específico del verso:[23]

[22] La frase «*miro ordine*» reaparece en una de las oraciones atribuidas a Santo Tomás, la Oración del estudio. Véase *Piae preces*, en *Opuscula theologica*, vol. 2, ed. Marietti, Turin, 1954, pp. 285-6.

[23] Véase *ST*, III q.81, a.1, ad 1. Esta versión libre de la estrofa la tomamos de la traducción de 1948 de Benzinger Bros. Una versión más literal, en la

Rex sedet in Cena,	En la cena el Rey se sienta,
Turba cintus duodena;	A los doce, como invitados, recibe
Se tenet in manibus,	En sus manos él se estrecha
Se cibat ipse cibus.	Y la comida él mismo come.

La única diferencia notable entre esta estrofa y la de Santo Tomás es el énfasis que el himno del Aquinate da a la comida de la Eucaristía como un don para *otros.* Cristo se da no *a sí mismo,* como en la estrofa anterior,[24] sino más bien «a los doce», y el término latino para «da» *(dat)* es eco de la frase *«dado* para nosotros» *(nobis datus)* de la estrofa precedente, que se hace eco también de la idea (expresada en la misma estrofa) de toda la vida de Cristo, del nacimiento a la muerte, derramada *por nosotros* como un puro don: «*nobis* datus, *nobis* natus». Un aspecto enormemente importante de este derramarse fue, por supuesto, la proclamación incial de la Palabra. Tomás le da un puesto de honor en la estrofa dos, entre el acontecimiento del nacimiento de Cristo y el de su muerte: Cristo, «en el mundo, sembrando la semilla de la Palabra» *(in mundo conversatus/ Sparso verbi semine).* El cántico de Tomás es, sobre todo, un himno de alabanza al Sacramento de la Eucaristía. Pero él era un fraile de la Orden de Predicadores. Por eso no debería sorprender descubrir que el Aquinate concede espacio a la predicación de la Palabra de Dios por Cristo, Palabra viviente.

***

La cuarta estrofa, que destaca aspectos del misterio de la presencia de Cristo en la Eucaristía, fácilmente podría haber empezado a sonar bastante severa y abstracta bajo el

traducción de Blackfriars, dice: «El Rey se sentó en la cena / rodeado por los doce/ En sus manos se sostuvo / Y se dio esa comida».

[24] En la *Summa*, III q.81, a.1, Tomás hace la pregunta: «Si Cristo recibió su propio cuerpo y sangre» y responde: 'alguien ha dicho que Cristo... no participó él mismo de él. Pero eso parece improbable, porque Cristo fue el primero en cumplir lo que exigía que observasen los otros».

peso de la reflexión teológica. Pero felizmente la música de la estrofa casa con el elemento dogmático. El intelecto del Aquinate está aquí tan vivo como siempre, pero también por todas partes se encuentran dos de los dones o cualidades necesarios del poeta: destreza e imaginación. Y así, por la gracia y la alquimia del arte, el discurso se combina con la imagen y el pensamiento con la frase para lograr una armonía impresionante de sentido y sonido, «una danza del intelecto entre las palabras».[25]

Verbum caro panem verum, *Verbo carnem efficit;* *Fit sanguis Christi merum:* *Et si sensus deficit,* *Ad firmandum cor sincerum* *Sola fides sufficit.*	Palabra hecha carne, pan de la naturaleza, por su verbo carne forma; el vino en su sangre torna si bien el sentido no aprecia pero si el corazón arrecia, la fe su lección bien toma.

Es imposible, en una traducción inglesa [española] captar todo el juego de sonidos y sentidos de esta cuarta estrofa. La paradoja, que tiene múltiples niveles, de las primeras dos líneas es particularmente sorprendente. Aquí, como en otras partes de su obra, puede decirse que «el elemento distintivamente cristiano crea una tensión en la expresión lingüística» y «esta tensión establece un punto de *semejanza* con la poesía».[26] Tomás, de hecho, está desarrollando una idea que recuerda los escritos de algunos de los grandes poetas metafísicos del siglo XVII. La «Palabra» que toma carne es la eterna Palabra de Dios y cuando, en la Última Cena, está en el momento de convertir el pan en carne, usa *palabras* como su único instrumento.

Este fino detalle, la coincidencia de palabras y la Palabra que se juntan, y la doble providencia del pan y la Palabra

[25] La frase es de Ezra Pound. Véase E. Pound, *Literary Essays*, New York, 1968, p. 25.
[26] W. Ong, «Wit and Mystery: A Revaluation», p. 324.

que son ambos transformados en carne, captó la atención del poeta y el teólogo en el Aquinate. Porque no sólo era notable esta coincidencia en sí misma, sino que también era elocuente de lo que yace en el centro del misterio eucarístico. Y, por esa razón, debió parecerle a Santo Tomás, cuando estaba envuelto en la escritura de su himno, una paradoja que exigía ser expresada. Como resultado, la cuarta estrofa se abre con la siguiente célebre idea: *«Verbum caro panem verum / Verbo carne efficit»*, literalmente: «la Palabra encarnada torna/ Verdadero pan en carne con una palabra». La siguiente línea de la estrofa dice: *«Fitque sanguis Christi merum»*, literalmente: «Y el puro vino se convierte en la sangre de Cristo».

Podría parecer obvio que lo que se canta y se celebra aquí es el misterio del pan que se convierte en el cuerpo de Cristo, y el vino que se convierte en la sangre de Cristo. Pero el estudioso italiano Constante Marabelli ha propuesto una interpretación diferente.[27] Defiende que las traducciones de la estrofa del Aquinate que se han dado hasta este momento han sido erróneas. En vez de que el pan se vuelva carne y el vino se vuelva sangre, la forma real en la que el Aquinate describe el misterio es en términos de que la carne se vuelve «pan verdadero» y la sangre «verdadero vino». El texto, en otras palabras, tiene en su fuente aquel pasaje del evangelio de san Juan (Jn 6, 32) donde Jesús se revela como «el pan verdadero»: *en verdad os digo que no fue Moisés quien os dio pan del cielo, es mi Padre quien os da el pan del cielo, el pan verdadero* (en la Vulgata: *«panem verum»).*[28] Según esta interpretación, la frase «pan verdadero» no se refiere al pan ordinario, sino más bien al Pan de Vida que es Cristo mismo y que quita nuestra hambre.[29]

[27] C. Marabelli, *Tommaso d'Aquino: poeta eucaristico* en *L'Intelletto cristiano: Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo*, Milan, 2004, pp. 479-80.
[28] Ibid., p. 479.
[29] Ibid., p. 480. Algo que no señala Marabelli, pero que creo que apoya su lectura, es el hecho de que cuando, en un cántico posterior (*Lauda Sion*), aparece la frase '*panis* vere', se refiere no al pan ordinario, sino más bien a Cristo, el Pan de Vida: *«Bone pastor, panis vere/Jesu nostri miserere»*.

De modo semejante, la palabra *«merum»*, que traduce como «puro vino», no debe referirse a la bebida común, sino más bien al vino —la sangre salvadora— que Cristo nos ha dado a beber. Según eso, la traducción debería decir, según Marabelli: «La Palabra encarnada hace de la carne pan verdadero por una palabra /Y la sangre de Cristo se convierte en vino verdadero».[30] ¿Es adecuada la interpretación de Marabelli? Tras algunas dudas iniciales, me convence tanto la lectura de Marabelli como la interpretación más familiar y tradicional. Ambas lecturas tienen su propia y fuerte capacidad de persuasión, su propia autoridad. Quizás, por eso, se debería permitir que ambas resonasen como posibles alternativas para aquellos lectores ávidos de interpretar el significado de esta estrofa particular.

***

El misterio recreado en la Eucarística es tan manifiestamente profundo, y por eso verdaderamente inefable, que excede completamente la comprensión de nuestros sentidos. En consecuencia, como creyentes, tenemos que confiar como evidencia no en lo que nos dicen nuestros sentidos, sino más bien sólo en la fe. *«Et, si sensus deficit, / Ad firmandum cor sincerum / Sola fides sufficit»*, literalmente: «si el sentido es deficiente para confirmar al corazón sincero, basta la sola fe».[31] Sabemos que el Aquinate era un intelectual sobresaliente. Pero en esta ocasión el don de la fe se presenta no tanto como una confirmación para la *mente* en su búsqueda de la verdad cuanto como un estímulo para el *corazón* más íntimo: *Ad firmandum cor sincerum.* En la estrofa cinco, la estrofa que sigue, la necesidad de la fe se subraya claramente de nuevo: *«Praestet fides supplementum/ Sensuum defectui»*, literalmente: «que la fe proporcione un refuerzo al defecto de los sentidos».

La fe es crucial cuando se contempla el misterio y la institución de la Eucaristía. Porque lo que se nos invita a recrear es un rito completamente nuevo, uno que en sobrepasa por completo la Antigua Ley: *Et antiquum documentum/ Novo cedat ritui»*, literalmente: «que la antigua enseñanza/ deje paso al nuevo rito».

Un resumen bastante bueno de los temas contenidos en las estrofas que hemos estado considerando puede encontrarse en la primera *Lección* que santo Tomás compuso para la fiesta del Corpus Christi. Esta *Lección*, con su sincera simplicidad de expresión y su tranquilo éxtasis de creencia en el misterio eucarístico, puede servirnos ahora como comentario o glosa breve final de las seis estrofas del *Pange lingua.* Tomás dice:

> Para que el recuerdo de tal bondad perpetua pueda permanecer con nosotros [Cristo] nos dejó su cuerpo como comida y su sangre como bebida, para que fuesen consumidas por los fieles, bajo la apariencia *[species]* de pan y vino. ¡Oh, precioso y maravilloso banquete, que proporciona salud y lleno de deleite! Porque ¿qué puede ser más precioso que este banquete, en el que no se pone ante nosotros la carne de terneros y cabras (cf. Heb 9, 12) para que la consumamos, como en la antigua ley, sino a Cristo, el Dios verdadero? ¿Qué es más maravilloso que este sacramento? Porque, en él, la sustancia del pan y el vino se transforma en el cuerpo y la sangre de Cristo, y por ello Cristo, perfecto Dios y hombre, se contiene bajo la apariencia de un poco de pan y vino.[32]

---

[30] Ibid., p. 479.

[31] La frase *«sola fides sufficit»* está incluida en el poema del siglo XIV de William Langland, *Piers Plowman.*

[32] *Primera lección* [para la fiesta del Corpus Christi]. Le agradezco a Adriano Olivo OP, de la Comisiòn Leonina, que haya puesto a mi disposición el texto latino provisional de esta *Primera lección* y el de otras cinco *Lecciones* compuestas para el Corpus Christi. Hay que señalar que estas *Lecciones* son diferentes en varias maneras de las *Lecciones* que encontramos en el breviario actual. Los textos originales del Corpus Christi fueron revisados de modo significativo en la época del Papa Pío V.

Sacris solemniis. El himno de maitines[33]

Sacris solemniis
iuncta sint gaudia
et ex praecordiis
sonent praeconia,
recedant vetera,
nova sint omnia,
corda, voces, et opera.

A nuestros solemnes ritos
únanse nuestros gozos
y desde la intimidad del corazón
resuenen cantos de alabanza.
Que las formas antiguas se vayan
y todo sea nuevo: en palabra,
en corazón y en obra.

Noctis recolitur
cena novissima,
qua Christus creditur
agnum et azyma
dedisse fratribus
Iuxta legitima
priscis indulta patribus.

La noche que recordamos,
la cena final y nueva,
en la que Cristo, creemos,
obedeció los preceptos
de la ley y de los ritos,
compartió con sus hermanos
pan ácimo y el cordero.

[33] De nuevo he hecho cambios en la traducción del autor para salvar, en la medida de lo posible, la rima que él utiliza en inglés [N. del T.] Transcribo aquí la traducción del autor al inglés:

To these our solemn sacred rites/ let all our joys be joined,/ and from our inmost heart and mind/ let songs of praise resound./ Let ancient forms depart/ and everything be new: new in word,/ new in deed, and new in heart.
That night we now recall, that/ final meal, at which/ it is believed, obedient to all/ the rites and precepts/ of the law, Christ/ with his brothers shared/ unleavened bread and lamb.
The lamb consumed,/ the feast complete,/ then, to the chosen twelve,/ in form of bread,/he gave, whole and entire/ to each,/ his flesh to eat.
To those who were weak/ he offered the support/ of his body, as living food,/ and to those who were sad/ the chalice of his blood,/ and said: Take the cup I hand/ to you, and drink from it.
The sacrifice, once given/ shape and form,/ he willed the care of it, the task/ of sharing it with others,/ be assigned to priests,/ but they should first partake/ of it themselves.
Now the bread of angels/ feeds the sons of men./ Figures and types are fled,/ never to come again./ O what a wondrous thing! The poor, the humble, the lowly/ consume the Master and King.
O Triune Deity/ as we offer you our worship,/ visit us, we pray, and towards/ the goal of our desire,/ guide us along your paths:/ lead us to the radiance/ in which you dwell.

Post agnum typicum
expletis epulis,
corpus dominicum
datum discipulis
sic totum omnibus
quod totum singulis,
eius fatemur manibus.

El cordero consumido,
y la fiesta terminada,
entonces, a sus amigos
en forma de pan sencillo
les dio, toda y completa,
a cada uno de ellos
su carne como alimento.

Dedit fragilibus
corporis ferculum,
dedit et tristibus
sanguinis poculum,
dicens:
quod trado, vasculum,
omnes ex eo bibite.

A aquellos que caían débiles
les ofreció su consuelo,
de su cuerpo, el alimento,
a aquellos que estaban tristes
su sangre, su savia nueva.
Les dijo: tomad la copa
que os doy y bebed de ella.

Sic sacrificium
istud instituit,
cuius officium
committi voluit
solis presbyteris,
quibus sic congruit,
ut sumant et dent ceteris.

El sacrificio instituido
diole su forma y figura
a cuyo cuidado puso,
de compartirlo con todos,
presbíteros sacerdotes,
que de él participasen
antes de darlo a los otros.

Panis angelicus
fit panis hominum,
dat panis caelicus
figuris terminum;
O res mirabilis!
Manducat Dominum
pauper, servus, et humilis.

Ahora el pan de los ángeles
se hizo pan de los hombres,
figuras y tipos huyen,
para nunca más volver.
¡Oh, cosa maravillosa!
Los pobres, humildes, siervos
consumen al Maestro y Rey.

Te, trina deitas
unaque, poscimus,
sicut nos visitas,
sicut te colimus:
per tuas semitas
duc nos, quo tendimus
ad lucem, quam inhabitas.

Oh, Trinidad divina,
el culto, cuando te damos,
pedimos que nos visites
y al fin de nuestro deseo
nos guíes por tus caminos:
a la luz en la que habitas
Condúcenos, te rogamos.

Sacris solemniis. Comentario

De todos los himnos del Corpus Christi compuestos por Santo Tomás, *Sacris solemniis* es probablemente el menos celebrado. Y eso es sorprendente. Porque aparte, quizá, de una de sus estrofas, parece poseer todas las características por las que son precisamente famosos los demás himnos eucarísticos. Hay evidencia en todo él, por ejemplo, de la misma soberbia destreza (en este caso el uso del difícil ritmo asclepiadeo con rimas cruzadas), la misma belleza austera de pensamiento y expresión teológica, y la misma unión deliberada de pensamiento y música —la feliz consonancia de sonido y metro con el significado de las palabras—.

1. *Solemnidad y gozo*

Lo que el himno en su conjunto proclama del modo más memorable es que el «pan angélico» se ha convertido en el alimento de los simples mortales, y que este «pan» santo es nada menos que el cuerpo de Cristo Jesús, el Señor. Hacia el final del himno, cuando se hace esta afirmación, el Aquinate exclama: *«O res mirabilis»* (Oh, cosa admirable). Está claramente convencido de que el suceso eucarístico merece ser recordado y celebrado con toda la solemnidad apropiada. Dice:

> Es apropiado, para la devoción de los fieles, recordar solemnemente la institución de tal sacramento salvífico y maravilloso, de modo que podamos venerar el inefable modo de la presencia divina en un sacramento visible, y alabar el poder de Dios que obra tantas maravillas en el mismo sacramento, de modo que podamos pagar nuestras deudas a Dios por las obras de la gracia y por un favor tan saludable y benévolo.[34]

[34] *Tercera lección* de la fiesta del Corpus Christi. Traducción basada en el texto provisional de la Comisión Leonina.

Esta pasaje está sacado de la *Tercera lección* compuesta por el Aquinate para el oficio de maitines. Subraya la importancia de una celebración *solemne*. Pero, por supuesto, la solemnidad no es en modo alguno la única cosa importante en este contexto. Según el Aquinate, para celebrar completamente la fiesta, debe haber *gozo* además de solemnidad. Y por eso, desde el comienzo de *Sacris solemniis*, se nos invita a llevar un exuberante gozo interno a los solemnes ritos y rúbricas de la fiesta —a la forma *externa* de la celebración.[35]

Sacris solemniis	A nuestros solemnes ritos
iuncta sint gaudia	únanse nuestros gozos
et ex praecordiis	y desde la intimidad del corazón
sonent praeconia,	resuenen cantos de alabanza.
recedant vetera,	Que las formas antiguas se vayan
nova sint omnia,	y todo sea nuevo: en palabra,
corda, voces, et opera.	en corazón y en obra.

Para Santo Tomás, la verdadera religión nunca consiste en una mera observancia exterior. Por eso, lo que se exige para que una celebración tal como el Corpus Christi sea completamente auténtica, es un movimiento espontáneo del yo *interno*, que la gratitud y alabanza broten desde el corazón más íntimo *(ex praecordis)*. Y también algo más. El mero sentimiento religioso por sí mismo, no importa cuán intenso a aparentemente profundo, poco o nada significará si no va acompañado por la caridad práctica. Por eso no es accidental que el Aquinate hable también aquí de acciones reales o buenas obras. De hecho, al final de la primera es-

[35] Sobre la necesidad de una celebración gozosa, Gerard Manley Hopkins estaba claramente de acuerdo con Santo Tomás. Reflexionando sobre un acontecimiento eucarístico al que asistió su amigo, Robert Bridges, Hopkins escribió: «Ojalá nuestra procesión... hubiese sido mejor... Fue pesada y muerta. Una procesión del Corpus Christi debería ser, ciertamente, majestuosa, pero debería ser dinámica y gozosa». Carta, 10 de junio de 1882, en *The Letters of Gerard Manley Hopkins to Robert Bridges*, p. 148.

trofa del himno, señala las tres dimensiones fundamentales de la experiencia cristiana: «*corda*» se menciona en primer lugar, la alabanza del corazón interno, luego «*voces*», el acto externo y compartido de culto, y finalmente «*opera*», la puesta en práctica de la fe cristiana en forma de buenas acciones: «*Nova sint omnina,/ Corda, voces et opera*» (que todas las cosas sean nuevas:/ corazones, voces y obras).

***

Tras la conclusión de la primera estrofa, Santo Tomás nos lleva al salón superior, en el que se nos permite ser testigos, por así decir, de los diferentes momentos de la sagrada comida: primero se comen los alimentos prescritos por la costumbre judía, luego se parte el pan y finalmente se dicen las palabras de bendición sobre el pan y el vino. Es significativo que los discípulos comiesen el cordero y el pan ázimo inmediatamente antes de recibir el Cuerpo del Señor: la comida judía acostumbrada, y su antiguo ritual, preceden inmediatamente la enorme sorpresa del segundo rito y celebración, la inaudita y totalmente inesperada cena pascual y el sacrificio preparado por Cristo para sus amigos: el paso final de la Antigua Ley a la Nueva. Santo Tomás, en su comentario a los Colosenses, dice: «bajo la Antigua Ley había ceremonias constantemente repetidas».[36] Naturalmente, alguas de estas, tales como la Pascua, acontecían sólo «una vez al año».[37] Pero todos estos ritos y ceremonias, señala Tomás, eran «solamente una sombra» de lo que estaba por venir, es decir, Cristo. Y añade: «cuando vemos una sombra, esperamos que venga seguida por un cuerpo».[38]

[36] *Super epistolam ad Colossenses lectura*, c. 2, lect. 4, 120, en *Super epistolas s. Pauli lectura*, vol. 2, p. 148.

[37] Ibid.

[38] Ibid, 121. En otro lugar, Santo Tomás escribe: 'El fin de la Antigua Ley era la justificación de los seres humanos. La Ley, sin embargo, no podía cumplir esto, sino que lo presagiaba mediante ciertas acciones ceremoniales y lo prometía en palabras. Y, a este respecto, la Nueva Ley cumple la Antigua

Sacris solemniis difiere de *Pange lingua* en un aspecto notable: el elemento doctrinal está casi ausente. Según F. J. E. Raby, «la imagen es más humana, Cristo aparece casi como el Jesús de Leonardo que de despide de sus amigos»,[39] una imagen reveladora de la gracia y el significado de la Última Cena tal como la entiende Santo Tomás, y que se hace más vívida cuando leemos la *Segunda Lección* compuesta para el oficio de maitines. He aquí un extracto:

> Nadie puede expresar adecuadamente la naturaleza verdaderamente deliciosa de este sacramento en el que la dulzura espiritual se gusta en su fuente y la memoria recuerda el más excelente amor que Cristo mostró en su Pasión. Por ello, para imprimir la inmensidad de este amor más profundamente en los corazones de los fieles, en la Última Cena, después de celebrar la Pascua con los fieles y a punto de abandonar este mundo e ir al Padre, instituyó el sacramento como memorial duradero de su Pasión. Cumplió el anuncio de los antiguos ritos, lo que fue el mayor de los milagros que obró, y lo dejó como consuelo único a sus discípulos entristecidos por su ausencia.[40]

En *Sacris solemniis*, el Aquinate presenta la institución de la Eucaristía como una respuesta a las necesidades más inmediatas de los discípulos de Jesús: su necesidad, dada su debilidad, de ser fortalecidos, y su necesidad, dada su pena, de ser consolados.

al justificarnos mediante el poder de la Pasión de Cristo… Por esa razón, a la Nueva Ley se la la llama ley de la realidad, mientras que la Antigua Ley se la llama la ley de la sombra y la figura». *ST*, I-II, q.107, a.2.

[39] F.J.E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry*, p. 410.

[40] *Segunda lección* de la fiesta del Corpus Christi. Traducción basada en el texto provisional y aún inédito de la Comisión Leonina.

Dedit fragilibus
corporis ferculum,
dedit et tristibus,
sanguinis poculum,
dicens: accipite,
quod trado, vasculum,
omnes ex eo bibite.

A aquellos que caían débiles
les ofreció su consuelo,
de su cuerpo, el alimento,
a aquellos que estaban tristes
su sangre, su savia nueva.
Les dijo: tomad la copa
que os doy y bebed de ella.

Las «últimas palabras» de Jesús parecen haberse imprimido profundamente en la mente del Aquinate. En la *Summa* dice: «las últimas palabras, muy especialmente al despedirse los amigos, se graban más en la memoria, ya que entonces se inflama más el afecto hacia el amigo, pues las cosas que más nos conmueven se graban más profundamente en nuestro ánimo».[41] Y de nuevo:

> Por eso, y para que le tengamos en mayor veneración, el Señor instituyó este sacramento en el momento de separarse de sus discípulos. Y esto mismo es lo que dice San Agustín: «el Salvador, para hacer comprender más profundamente la grandeza de este misterio, quiso imprimirlo al final en el corazón y en la mente de los discípulos, de los cuales iba a separarse para encaminarse a la pasión».[42]

2. *El sacerdote y el sacrificio*

La institución de la Eucaristía es un acontecimiento que pertenece al pasado. Sin embargo, la gracia del acontecimiento sobrevive en el presente en una forma sacramental y eclesial. Y, en esta forma, se le da un papel significativo al sacerdote, el ministro del sacramento.

[41] *ST*, III q.73, a.5.
[42] Ibid.

Sic sacrificium
istud instituit,
cuius officium
committi voluit
solis presbyteris,
quibus sic congruit,
ut sumant et dent ceteris.

El sacrificio instituido
diole su forma y figura
a cuyo cuidado puso,
de compartirlo con todos,
presbíteros sacerdotes,
que de él participasen
antes de darlo a los otros.

La información que aquí se proporciona es adecuada. Y sin embago, la estrofa lleva, quizá, demasiados detalles explicativos como para poder mantener la gracia lírica y el poder de otras estrofas. La poesía, en efecto, ha bajado al menos un tono o dos, y como resultado se ha vuelto menos poesía-en cuanto-poesía y más poesía-como-información. El esquema de la rima se mantiene a lo largo de toda ella, por supuesto, pero las combinaciones de palabra y ritmo, el entretejido de rima y asonancia que tanto distinguen el resto del himno, son aquí mucho menos convincentes y mucho menos naturales.

La primera palabra de la estrofa quinta es, casi, *«sacrificium»*. Santo Tomás llama a este nuevo sacramento instituido por Cristo un «sacrificio». Y no debería sorprender que lo nombre así. Una y otra vez, en sus escritos en prosa, Santo Tomás se refiere a la Eucaristía como un *«sacrificium»*. En la *Summa,* por ejemplo, dice: «la celebración de este sacramento es una imagen que representa la Pasión de Cristo, que es su sacrificio verdadero».[43] Para Tomás, el elemento sacrificial no acaba con el Calvario, sino que forma parte de la celebración sacramental. «Este sacramento, dice, se llama sacrificio en la medida en que representa la misma Pasión de Cristo. Además, es una víctima *(hostia)* porque contiene a Cristo mismo que es, como nos dice Efesios 5, 2, «una oblación y víctima de suave aroma» [literalmente, *víctima* fragante]».[44]

[43] *ST*, III, q.83, a.1.
[44] *ST*, III, q.73, a.4, ad 3.

El Santo Sacrificio de la Misa, ya que contiene realmente a Cristo, la Víctima inocente que ofreció su vida por la humanidad, no es sólo un sacrificio simbólico ni tampoco es simplemente una conmemoración. Podemos decir que Cristo, la Víctima inocente, está presente bajo los signos de pan y vino, pero ya no sufre, naturalmente, como hizo en el Calvario.[45] Mas la *forma* de esa pasión es diferente de la del Calvario. El cuerpo de Cristo, aunque claramente presente en la reserva del sacramento (en el copón o en el sagrario) ya no es vulnerable a la tortura exterior, «tal como que se burlen, le escupan, le crucifiquen, le flagelen y cosas semejantes».[46] Santo Tomás, en la *Summa,* para subrayar este aspecto, cita las siguientes líneas del verso:[47]

Pyxide servato poteris	Nuestro Señor puede afligirse bajo
sociare dolorem	los velos sacramentales,
innatum, sed non illatus	mas espinas y clavos no siente
convenit illi.	sus miembros ya taladrándole

La gracia del sacrificio de Cristo está a disposición de todas las personas en la Iglesia. Pero la tarea real de distribuir el sacramento se encomienda «sólo a los sacerdotes». Por qué esto ha de ser así lo explica Santo Tomás en la cuestión 82 de la III parte de *Summa:*

> Corresponde al sacerdote la administración del cuerpo de Cristo por tres razones. Primera, porque, como acabamos de ver (a.1), consagra *in persona Christi.* Ahora bien, de la misma manera que fue el mismo Cristo quien consagró su cuerpo en la cena, así fue él mismo quien se lo dio a comer a los otros. Por lo que corresponde al sacerdote no solamente la consagración del cuerpo de Cristo, sino también su distribución. Segunda, porque el sacerdote es intermediario entre Dios y el pueblo (Heb. 5, 1). Por lo que, de la misma manera que le corresponde a él ofrecer a Dios los dones del pueblo, así a él le corresponde también entregar al pueblo los dones santos de Dios. Tercera, porque por respecto a este sacramento ninguna cosa lo toca que no sea consagrada, por lo que tanto los corporales como el cáliz se consagran lo mismo que las manos del sacerdote, para poder tocar este sacramento. Por eso, a nadie le está permitido tocarlo, fuera de una caso de necesidad, como si, p.ej, se cayese al suelo o cualquier otro caso semejante».[48]

Aunque como ministro del sacramento de la Eucaristía, el papel dado el sacerdote es de indudable importancia, Santo Tomás se esfuerza en su obra en demostrar que la fuente viva de la Eucaristía —el agente *principal*— no es el sacerdote, sino más bien Cristo mismo. Es verdad que en la misa el sacerdote pronuncia las palabras de la consagración, pero, a pesar de ese enorme privilegio, sigue siendo lo que Tomás llama un instrumento *extrínseco.*[49] En la celebración eucarística todo depende de la gracia y del poder de Cristo. En consecuencia, el sacerdote no usa sus propias palabras, sino las palabras de Cristo.

La estrofa quinta llega al final con la observación de que antes de que los sacerdotes distribuyan el sacramento a otros, deben participar primero ellos mismos de él. Este aspecto, que podría parecer, a primera vista, bastante obvio, lo toma y explica más tarde Santo Tomás en la *Summa.*

[45] Véase S. M. Filip, «*Imago repraesentativa passionis Christi:* St Thomas on the Essence of the Sacrifice of the Mass», *Nova et Vetera,* edición inglesa, vol 7, n. 2 (2009) pp. 405-38.
[46] *ST,* III q.81, a.4.
[47] Ibid. [Our Lord can grieve beneath/ the sacramental veils/ but cannot feel the piercing/ of the thorns and nails]. He tomado esta traducción de la traducción de 1948 de la *Summa* por Bennzinger Bros. Una traducción más literal puede encontrarse en la edición Blackfriars de la *Summa.* Dice: 'cuando se conserva en el copón, puede afligirse desde dentro, pero no puede ser herido desde fuera».

[48] *ST,* III q.82, a.3.
[49] *ST,* III q.64, a.3. Véase también *ST,* III q.78, a.1. 'En este sacramento, la consagración de la materia consiste en una milagrosa conversión de la sustancia que sólo Dios puede realizar. Por lo que el ministro, al realizar este sacramento, no desempeña más acción que la de proferir las palabras».

La Eucaristía no sólo es sacramento, sino también sacrificio. Ahora bien, todo el que ofrece un sacrificio debe participar de él, porque, como dice San Agustín, el sacrificio que externamente ofrece es signo del sacrificio interior por el que cada uno se ofrece a sí mismo a Dios. Participando, pues, en el sacrificio, manifiesta que también ofrece el sacrificio interior. Igualmente, al entregar al pueblo el sacrificio manifiesta que él es el dador de las cosas divinas al pueblo, de las cuales él debe participar en primer lugar.[50]

3. *El pan de los ángeles*

La penúltima estrofa del *Sacris solemniis*, que comienza con las palabras «*Panis angelicus*», es universalmente reconocida como uno de los logros más delicados del Aquinate en verso. No sólo hay una afortunada previsibilidad en las líneas desde el punto de vista de la rima, la asonancia y la aliteración, sino que el mensaje real que la estrofa contiene es él mismo verdaderamente impresionante, es decir, la afirmación de que incluso el menor de entre nosotros está invitado al banquete de la nueva Pascua.

Panis angelicus	Ahora el pan de los ángeles
fit panis hominum,	se hizo pan de los hombres,
dat panis caelicus	figuras y tipos huyen,
figuris terminum;	para nunca más volver.
O res mirabilis!	¡Oh, cosa maravillosa!
Manducat Dominum	Los pobres, humildes, siervos
pauper, servus, et humilis.	consumen al Maestro y Rey.

El Aquinate no tiene duda alguna de que la frase «el pan de los ángeles» es un término adecuado para la Eucaristía. Aquí en la Tierra, es verdad, podemos comer el Pan de Vida, pero «pertenece a los ángeles hacerlo primero

[50] *ST*, III q.82, a.4.

y principalmente».[51] Los ángeles están en la presencia del Señor. Lo ven «en su propia especie».[52] «Tanto los ángeles como los seres humanos —explica Tomás— pertenecen a la sociedad del cuerpo místico; los seres humanos por la fe y los ángeles por la visión manifiesta».[53] Esto significa que «recibir a Cristo bajo este sacramento se ordena al gozo del cielo como a su fin, del mismo modo que los ángeles lo gozan»[54]. Ese «fin», en realidad, es el centro de las palabras finales de la estrofa final de *Sacris solemniis.* En este punto, el himno se vuelve una plegaria. Nos dirigimos a la Santísima Trinidad, pidiendo la gracia en el presente, pero pidiendo, mientras anhelamos el cumplimiento de nuestros deseos, poder ser llevados también a la luz de la presencia de Dios.

Te, trina deitas	Oh, Trinidad divina
unaque, poscimus,	el culto, cuando te damos,
sicut nos visitas,	pedimos que nos visites
sicut te colimus:	y al fin de nuestro deseo
per tuas semitas	nos guíes por tus caminos:
duc nos, quo tendimus	a la luz en la que habitas
ad lucem, quam inhabitas.	Condúcenos, te rogamos.

El Aquinate repite dos veces la expresión «pan de ángeles» en la *Cuarta lección* para la fiesta del Corpus Christi. Allí esta expresión se refiere a su contexto original en el Antiguo Testamento, a ese momento de la vida del pueblo de Israel en el que, cuando morían de hambre en el desierto, fueron alimentados por Dios con el maná caído del cielo. No se me ocurre mejor forma de terminar este breve comentario al *Sacris solemniis* que citando completa la reflexión de Santo Tomás sobre el «pan de los ángeles». Hay

[51] *ST*, III q.80 a.2, ad 1.
[52] *ST*, III q.80 a.2, ad 1.
[53] *ST*, III q.80 a.2, ad 2.
[54] *ST*, III q.80 a.2, ad.1.

que notar que el texto no es el de un espectador desinteresado. La voz que oímos es la de un predicador-teólogo, un discípulo de la Palabra, un hombre ansioso por alertarnos sobre toda la maravilla y el significado del sacramento que está siendo considerado.

> Este sacramento estaba prefigurado cuando Dios hizo llover maná para los padres en el desierto y entonces ellos comieron del cielo todos los días. Así se dice «los seres humanos comieron pan de ángeles». Pero, aunque comieron ese pan, todos ellos murieron en el desierto. El pan que recibís, sin embargo, ese pan vivo que ha bajado del cielo, os administra la sustancia de la vida eterna. Quien come de este pan nunca morirá, porque es el cuerpo de Cristo. Ahora consideremos qué hay que preferir: ¿el pan de ángeles o la carne de Cristo, el mismo cuerpo de la vida? El maná vino del cielo, pero éste viene de más arriba del cielo. Aquél era del cielo, éste del Señor del cielo. Aquél estaba sujeto a corrupción si se guardaba durante más de un día; éste está libre de toda corrupción; quien lo gusta con devoción no puede experimentar la corrupción. Para ellos, el agua fluyó de la roca; para vosotros, manó la sangre de Cristo. El agua les satisfizo durante una hora, pero la sangre os empapa para siempre. Los judíos bebieron y tuvieron sed; cuando vosotros bebéis no podéis tener sed. Aquello sucedió en sombra, esto en realidad. Si os asombra lo que es una sombra, ¿cuánto más os asombrará aquello de lo que es sombra?... Habéis llegado a conocer las mejores cosas. La luz es mejor que la sombra, la realidad que la figura, el cuerpo del Autor mismo que el mana del cielo.[55]

[55] *Cuarta lección* de la fiesta del Corpus Christi. Traducción basada en el texto provisional de la Comisión Leonina.

(3) Verbum supernum prodiens. El himno de laudes[56]

Verbum supernum prodiens *Nec Patris linquens dexteram,* *Ad opus suum exiens,* *Venit ad vitae vesperam.*	Verbo de Dios, que viene de lo alto y no abandona la diestra del Padre, saliendo al mundo, a su obra, alcanza de la vida la tarde.
In mortem a discipulo *Suis tradendum aemulis,* *Prius in vitae ferculo* *Se tradidit discipulis*	Con traición, a muerte maldita, por un discípulo fue entregado, antes, a sus doce amados se entregó como pan del cielo.
Quibus sub bina specie *Carnem dedit et sanguinem,* *Ut duplicis substantiae* *Totum cibaret hominem*	A ellos, bajo un doble signo, les dio su carne, les dio su sangre, para que el hombre, en ambas sustancias, pudiese conocer la totalidad del bien.

[56] He hecho cambios en la traducción del autor para salvar, en la medida de lo posible, la rima que él utiliza en inglés [N. del T.] Transcribo aquí la traducción del autor en inglés: The Word of God proceeding forth/ yet leaving not the Father's side/ and going to his work on earth, /had reached at last life's eventide./ Then, sadly, to a death accursed,/ by a disciple he was given,/ but, to his twelve disciples first,/ he gave himself, the bread from heaven./ To them, beneath a two-fold sign,/ he gave his flesh, he gave his blood,/ that man, of two-fold substance blent,/ might know the fullness of the good./ By birth, our fellow man was he,/ our meat, while sitting at the board,/ he died our ransomer to be;/ and ever reigns, our great reward./ O saving Victim, opening wide/ the gate of heaven to all below,/ our foes press hard on every side, /your aid supply, your strength bestow./To your great name be endless praise,/ , Immortal Godhead, One in Three,/ O grant us endless length of days/ in our true fatherland with thee.

Se nascens dedit socium, *Convescens in edulium;* *Se moriens in pretium,* *Se regnans dat in praemium.*	Por nacimiento fue hombre, y comida en nuestra mesa; murió por nuestro rescate y reina, nuestra gran recompensa.
O salutaris hostia, *Quae caeli pandis ostium,* *Bella premunt hostilia,* *Da robur, fer auxilium.*	Oh Víctima salvífica, que abres al hombre las puertas del cielo, nuestros enemigos nos apremian, tu ayuda danos, otórgamos tu fuerza.
Uni trinoque Domino *Sit sempiterna gloria* *Qui vitam sine termino* *Nobis donet in patria.*	Alabanza eterna a tu gran nom- bre, Dios inmortal uno y trino, danos una vida sin término en nuestra patria verdadera, con- tigo.

Verbum supernum prodiens. Comentario

Verbum supernum prodiens no es una obra larga —solo seis breves estrofas— y sin embargo es capaz de incluir referencias a lo siguiente: la perdurable unión de Cristo con su Padre, el misterio del descendimiento de la Palabra, la institución de la Eucaristía, la doble especie de la que consta la Eucaristía, la traición a Cristo por parte de sus enemigos, la muerte de Cristo en la cruz y una oración dirigida a Cristo para pedir la protección cuando se sufre opresión. No hay que decir que estos grandes temas, tomados en conjunto, son una carga particularmente pesada para un breve poema. Por eso, el hecho de que el autor haya podido mantener una intensidad bella y lírica a lo largo del mismo es un gran logro.

1. El don, el milagro

Diría que la parte más impresionante del himno, con mucho, son las últimas tres estrofas, y especialmente la cuarta estrofa. Aunque consta de sólo dieciséis palabras, lo que impresiona de inmediato es la bella estructura de la estrofa, la armonía de sus rimas *internas y finales,* y la manera en que puede, con pocos trazos, bosquejar para nosotros los momentos clave de la vida de Cristo, e indicar también la naturaleza del don logrado para nosotros, la gracia inmerecida e inimaginable de la amistad real con Dios, una gracia ofrecida no sólo en el pasado, sino también en el presente, y en el futuro por venir.

Se nascens dedit socium, *Convescens in edulium;* *Se moriens in pretium,* *Se regnans dat in praemium.*	Por su nacimiento se nos dio como nuestro compañero, en la Cena como nuestro alimento, muriendo como nues- tro rescate; reinando se nos da como nuestra recom- pensa

Incluido aquí, entre las cuatro formas de autodonación de Cristo, está el don de su propio cuerpo y sangre en la Última Cena. Este sagrado acontecimiento, este «entregarse» a sus discípulos, ya nos fue descrito antes en el himno: toda la tercera estrofa de *Verbum supernum prodiens* se dedica al asunto. Pero la manera en la que la Última Cena se presenta aquí, en *Verbum supernum,* es muy diferente de cómo apareció antes en el himno de maitines, *Sacris solemniis.* Allí el Aquinate nos pintaba una cálida y conmovedora imagen de Cristo dejando a sus amigos. Aquí, en contraste, el lenguaje del himno es notablemente más distante y abstracto. El gran don y tesoro de la Eucaristía se describe en el lenguaje puro y académico del escolasticismo:

Quibus sub bina specie	A ellos, bajo una doble especie
Carnem dedit et sanguinem,	les dio su carne y su sangre
Ut duplicis substantiae	para poder alimentar a todo el hombre
Totum cibaret hominem.	hecho de una sustancia doble.

Si en el oficio del Corpus Christi había un lugar en el que podríamos haber esperado encontrar la huella escolástica visible, no era en la poesía, no en los himnos, sino en las *Lecciones* en prosa compuestas para la hora de maitines. En su mayor parte, sin embargo, eso no es así. Los términos escolásticos tales como «species» y «accidens», en general familiares en el mundo académico de la Edad Media, aparecen en pocas de las *Lecciones*. En el resto, el lenguaje y las imágenes que se emplean son exclusivamente bíblicos. Dicho eso, sin embargo, una indicación de que el autor de las *Lecciones* es un profesor resuelto, y no simplemente un discípulo de la Palabra, es la manera *profesoral* con la que se introducen dos de las lecciones. La *Lección V*, por ejemplo, se abre con palabras que dan la impresión de que el Aquinate está entablando un diálogo serio con uno de sus estudiantes, un «estudiante» que no teme poner una nota de escepticismo en lo referente a la Presencia Real. La *Lección* empieza: «quizá objetes: yo veo otra cosa. ¿Cómo puedes decirme que estoy recibiendo el Cuerpo de Cristo?»

Santo Tomás, cuando pone su mente a responder esta cuestión, habla inmediatamente del poder de Dios manifiesto en los símbolos e historias del Antiguo Testamento, un poder que puede transformar completamente el mundo de la naturaleza, y por eso, con la misma fuerza milagrosa, puede transformar también el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo.[57]

[57] La respuesta de santo Tomás a la pregunta no acaba en la *Lección V*, sino que continúa en la *Lección VI*. Estas dos *Lecciones*, en efecto, conforman un único texto.

Así, Moisés cogió una vara, la arrojó y se convirtió en una serpiente. Entonces tomó la cola de la serpiente y volvió a la naturaleza de vara. Así ves que, por gracia profética, la naturaleza fue cambiada dos veces, la de la serpiente y la de la vara. Los ríos de Egipto corrían con corrientes puras de agua y repentinamente manó sangre de las fuentes y los ríos dejaron de ser potables. Entonces, con las oraciones del profeta, la sangre de los ríos se detuvo y el agua natural volvió a fluir. El pueblo hebreo estaba rodeado por todos lados, por un lado por los egipcios, por otro por el mar. Moisés levantó su vara y el agua se dividió y se solidificó en forma de paredes, dejando un sendero por el medio. El río Jordán volvió hacia atrás, retornando a su fuente contra su naturaleza. ¿No está claro que la naturaleza, sea la del mar o la del río, fue transformada? El pueblo de los padres tenía sed; Moisés tocó la roca y el agua fluyó. ¿No operó la gracia separada de la naturaleza, de modo que una roca pudo descargar el agua que, por naturaleza, no tiene?[58]

El río Mará era muy amargo y la gente no podía beber de él. Moisés puso un trozo de madera en el agua y la amargura que tenía por naturaleza fue de inmediato atemperada por la gracia que fluía. En la época de Eliseo el profeta, uno de los hijos de los profetas perdió su hacha, que se hundió en el agua. Se quejó a Eliseo el profeta, que puso un trozo de madera en al agua y el hacha flotó. También reconocemos que esto ha sucedido aparte de la naturaleza. Porque la naturaleza del hierro es más pesada que la del agua. Así, vemos que la gracia es mayor que la naturaleza, y admiramos la gracia de la bendición del profeta. Si una bendición humana pudo ser tan po-

[58] *Quinta Lectura* de la fiesta del Corpus Christi. Además de la adición de numerosas e iluminadoras notas a pie de página, el texto Leonino provisional de la *Lectura V* es casi indistinguible del texto establecido por C. Lambot en 'L'Office de la Fete-Dieu: Apercus nouveaux sur ses origines', *Revue Bénédictine*, vol. 54 (1942) p. 78. Dado que ya existe una versión inglesa particularmente bella del texto Lambot (traducido por Joseph Kenny OP), esa traducción de la *Lectura V*, es la que presentamos aquí. Véase http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/Corpus Christi.htm (visto 2 de mayo de 2012).

derosa como para cambiar una naturaleza, ¿qué decimos sobre la consagración divina en la que obran las mismas palabras del Señor Salvador? Porque ese sacramento que recibes es efectuado por el pronunciamiento de Cristo. Si el pronunciamiento de Elías fue tan poderoso como para traer fuego del cielo, ¿no es el pronunciamiento de Cristo lo suficientemente fuerte como para cambiar la naturaleza de los elementos?[59]

La fuerte dependencia de los símbolos e historias del Antiguo Testamento captó la atención de varios de los contemporáneos de Santo Tomás. Como ya he señalado, Tolomeo de Lucca, en una historia que publicó en algún momento entre 1312 y 1317, subrayó: «un lector atento verá que [el oficio del Corpus Christi] se compone de casi todas las figuras simbólicas del Antiguo Testamento, relacionándolas clara y apropiadamente con el Sacramento de la Eucaristía[60]. La *Lección V* se abre de una manera que indica claramente que el autor fue alguien muy acostumbrado al discurso académico. Pero esa no es la razón principal por la que he citado esta *Lección* particular con tan gran extensión. Naturalmente, el texto está escrito en prosa, pero es un *milagro* de prosa. La concentración en un solo pasaje de tantas imágenes poderosas, la fuerza inusual del argumento central del texto, la forma cuidadosamente estructurada y la gracia de su composición, todos ellos se unen para provocar un impacto que estoy convencido de que no difiere en nada difiere de la mejor poesía.

[59] *Sexta Lectura* de la fiesta del Corpus Christi. De nuevo, aparte de las notas a pie de página aicionales, el texto de la *Lectura VI* establecido por Lambot es casi indistinguible del texto latino provisional de la Comisión Leonina. Véase Lambot, pp. 78–9. Traducción de Joseph Kenny OP. Véase http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/Corpus Christi.htm

[60] Tolomeo, *Hist. Eccl.* Lib. 22, c.24, col.1154; citado en Weishipl, p. 177.

2. *La entrega*

Un tema no mencionado en los otros himnos compuestos por el Aquinate se toca sólo brevemente en la segunda estrofa de *Verbum supernum:* el tema de la traición.

In mortem a discipulo *Suis tradendum aemulis,* *Prius in vitae ferculo* *Se tradidit discipulis.*	Antes de ser entregado a sus enemigos por un discípulo, y ser condenado a muerte, primero se entregó a sí mismo a sus discípulos en el plato de vida.

Cristo es visto aquí como víctima, un hombre traicionado por su amigo cercano y discípulo, Judas. Pero ese no es el mensaje final de la estrofa. Sí, Cristo es realmente víctima de traición, pero no es una víctima meramente *pasiva*. Aunque *entregado* por Judas en manos de sus enemigos, se nos dice que Cristo primero *se entregó a sí mismo* a sus amigos. Y mediante ese gesto de total autodonación cambió todo. Desde entonces, lo que parecía como un destino necesario que le hubiera sido impuesto desde fuera, fue de hecho transformado por completo desde *dentro* y se convirtió en el acto libre de un hombre libre. El autor del himno, para llamar la atención sobre la gracia de este acontecimiento, usa la misma o casi la misma palabra para describir las dos clases diferentes de *entrega*, un juego de palabras que pretende ayudarnos a ver cómo el terrible gesto de la traición, el *«tradendum»* de Judas, es ahora igualado y superado por la completa bondad y amor del *«tradidit»* de Cristo Jesús.

La gracia de esa entrega, aunque una bendición sin igual, fue también, en sí misma, un sacrificio sin igual. Y eso explica sin duda la expresión decididamente fuerte usada en la segunda estrofa para describir la auto-ofrenda de Cristo en la Última Cena: *«in vitae ferculo se tradidit discipulis»:* «en el plato de vida/ se entregó a sus discípulos». La palabra *«ferculum»*, que he traducido aquí como «plato»,

significa literalmente «aquello en lo que algo es llevado o cargado», del verbo *fero*, llevar o soportar. Dado que la palabra aparece aquí en el contexto de una comida, «plato» me parece la traducción más obvia y adecuada. Pero realemente «plato» no es la única traducción posible de *ferculum*. Otro significado que se encuentra en el latín clásico y medieval, es «andas» o «litera».[61]

Aparentemente, en la antigua Roma, *ferculum* era el término utilizado para describir un armazón para llevar cosas tales como los despojos de los enemigos o las imágenes de los dioses en procesiones públicas. Si el autor del himno buscaba esta resonancia particular, lo considero un toque de genio. En opinión del crítico R. P. Blackmur (escribiendo en otro contexto), «cuando una palabra se usa en un poema deber ser la suma de toda su historia apropiada, concretada y particularizada en el contexto individual».[62] Parte de la «historia» de la palabra *ferculum* trae una resonancia muy particular a todo poema o himno que tenga que ver con la pasión y muerte de Cristo. Tomemos, por ejemplo, el siguiente pasaje breve del capítulo 1 de la *Historia de Roma* de Tito Livio, en el que aparece la palabra *ferculo*. Se nos cuenta que Rómulo, el guerrero, después de haber asesinado a uno de los reyes que se le oponían y de haber saqueado su cuerpo, regresó a Roma victorioso, donde «ascendió al Capitolio con los despojos de su enemigo muerto llevados delante de él en una estructura *(ferculo)* especialmente construida para ese fin. Colgó los despojos allí en un roble, que los pastores consideraban como un árbol sagrado».[63]

Si se puede decir que en un poema una palabra tiene el derecho a todas sus resonancias, seguramente puede

[61] Véase C. T. Lewis y C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1966, p. 735. Y también L. F. Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin*, Peabody, Massachusetts, 1995, p. 100.

[62] Citado en A. W. Litz(ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, p. 239.

[63] Tito Livio, *Historia de Roma*, libro 1, 10.

pensarse que la palabra *ferculo*, en el himno de laudes, evoca no sólo el acontecimiento de la Última Cena, sino también los sucesos que la siguieron. Y, en este contexto, tengo en mente la manera en la que Cristo Rey, en humillación manifiesta, y sin embargo triunfante, fue llevado en procesión pública y elevado y colgado en «el árbol de la vida».[64] Nuestro autor medieval, aunque sin duda familiarizado hasta cierto punto con las obras fundamentales de la literatura romana,[65] puede o puede que no haya pretendido recordar o despertar este eco particular. Pero la palabra *ferculo* está ahí, de todas formas, en la segunda estrofa del himno. Y podemos estar seguros de que al menos algunos de sus muchos ecos y connotaciones sobreviven, ecos que pueden carecer de importancia, quizá, pero que ahora forman parte del significado y la música finales de la obra.

***

Ya he hablado, en términos generales, de la influencia en los himnos del Corpus Christi de Tomás de versos y frases que pertenecen a himnos y poemas anteriores. Aunque, en opinión de Weisheipl, «los tres magníficos himnos del oficio no son idénticos a ningún himno conocido que haya sido escrito previamente», sin embargo Weisheipl reconoce

[64] Al encontrar la frase *vitae ferculo* en un himno anterior, del siglo VI, A. S. Walpole traduce *vitae ferculo* como «el pan de vida», y señala que es una reminiscencia de «el árbol de la vida». Véase Walpole, *Early Latin Hymns*, Cambridge, 1922, p. 201.

[65] Los autores medievales tenían una familiaridad más que pasable con la literatura clásica. Sobre el tema de la familiaridad del Aquinate con tales obras, Beryl Smalley dice: «apenas cita autores latinos clásicos, pero, cuando lo hace, su cita es adecuada y no una mera floritura... Tomás pudo aducir también la historia romana para ilustrar la merma del poder del Bautista tras la venida de Cristo: 'porque esta costumbre era observada por los antiguos poderes, que el poder inferior no debía llevar la insignia de su poder en la presencia de un superior; de aquí que los cónsules pusiesen aparte sus insignias en presencia del dictador»'. Véase *The Gospels in the Schools, c 1100–1280*, (London, 1985), p. 260.

que el himno de laudes *Verbum supernum prodiens,* «tiene muchas semejanzas con un himno de la liturgia cisterciense del Corpus Christi».[66] El himno del oficio cisterciense consta de nueve estrofas divididas en dos himnos (maitines y laudes) mientras que en la versión del Aquinate, el himno tiene sólo seis estrofas. La cuestión de la influencia literaria y el préstamo potencial fue asumida y discutida extensamente en un artículo de D. G. Morin en 1940.[67] A Morin le parecía claro o que los cistercienses dependían de Santo Tomás o que Santo Tomás había tomado deliberadamente estrofas de una liturgia cisterciense usada antes de él.[68]

Los manuscritos actuales del *Verbum supernum prodiens* cisterciense, en los que Morin basaba sus reflexiones, no son del siglo XIII, sino del XIV, un hecho que parecería indicar que la obra de Santo Tomás antecede a la de los cistercienses. D. G. Morin reconoce que ciertamente puede defenderse esta opinión.[69] Pero Morin se inclina por la tesis, basada en varios argumentos fuertes, de que es más probable que la liturgia cisterciense anteceda a la de Tomás.[70] No es necesario decir que cualquier duda relativa a esta opinión sólo sería resuelta de una vez por todas si saliese a la luz algún manuscrito del oficio cisterciense anterior al año 1264.

3. *«Da fuerza, envía ayuda»*

Las estrofas que abren *Verbum supernum prodiens* (en la versión del Aquinate), aunque se centran en algunos de los misterios más profundos de la fe cristiana, no se dirigen directamente a Dios. No son oraciones de petición o de

[66] Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, p. 181.
[67] D. G. Morin, «L'Office cistercien pour la Fete-Dieu compare avec celui de saint Thomas d'Aquin», *Revue bénédictine* (Abril, 1910), pp. 236-46.
[68] Ibid., p. 244.
[69] Ibid.
[70] Ibid., pp. 244-5. Morin sugiere también que Tomás pudo haber incorporado en su obra siete de los responsorios de maitines del oficio cisterciense, pp. 238-9.

alabanza, sino que su forma y carácter están más cercanos al de la reflexión o meditación teológica.

La alta Palabra
de Dios
permaneciendo siempre al lado del Padre,
mientras se dirige
a hacer su obra en la Tierra
llegó
al final de su vida

Entonces, siendo por un amigo
traicionado,
y a punto de ser entregado a sus
rivales
y condenado a muerte,
eligió antes
entregarse a sus discípulos
en el plato de la vida.

De este modo,
bajo ambas especies,
en una forma doble, se nos dio a sí mismo
por completo,
carne y sangre como nosotros,
de modo que así pudiese
alimentar
y responder a toda nuestra necesidad.

Naciendo,
se nos dio como nuestro
compañero.
En la Cena,
se nos dio como nuestro alimento.
Muriendo,
se nos dio
como nuestro rescate.
Reinando,
ahora se nos da
como nuestra recompensa.

Con la estrofa que sigue, sin embargo, todo cambia. Las palabras del himno se dirigen ahora directamente a Cristo, y en vez de una atmósfera relajada y meditativa, se escucha una nota de urgencia:

Oh, Víctima salvífica
tú, que has abierto de par en par
las entrada del cielo
a todos los de abajo,
nuestros enemigos nos acosan por todos lados,
danos tu ayuda
concédenos tu fuerza.

El texto latino original no habla de «enemigos», en realidad, sino de «guerras hostiles» que nos presionan *(bella... hostilia).* He aquí, pues, una traducción más literal de la estrofa:

O salutaris hostia,	O Víctima salvífica, que abres
Quae caeli pandis ostium,	la puerta del cielo,
Bella premunt hostilia,	guerras hostiles nos acosan,
Da robur, fer auxilium.	danos fuerza, envíanos ayuda.

Esta breve estrofa, debido a su gran simplicidad y belleza y al número de veces que ha sido usada en el servicio de la Bendición a lo largo de los años, forma parte del himno que ha llegado a ser el más conocido y más querido. Es una lírica de la clase más pura, y la breve imagen de esperanza que contiene es inolvidable: es decir, la visión de Cristo que deja abiertas las puertas del cielo. Parece claro que la expresión cuando aparece «guerras hostiles» no se refiere a enemigos individuales, sino más bien a un poder del mal que carece de rostro y es impersonal, quizá una referencia a los «principados y potestades» de los que se habla en la Epístola a los Efesios: *porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas* (Ef 6, 12). Obviamente, con fuerzas hostiles de este tipo, furiosas contra nosotros, no tenemos esperanza de lograr nunca la salvación por nuestra propias fuerzas. Y eso explica, sin duda, los dos imperativos —los dos *ruegos*— de la última línea de la estrofa: *«da robor» y «fer auxilium»* (da fuerza, envíanos ayuda).

Pero, ¿qué clase de «fuerza» y «ayuda» podemos esperar recibir, aquí y ahora, del sacramento de la Eucaristía? Santo Tomás hace esta pregunta en la *Summa.* Y a modo de respuesta, señala que igual que el cuerpo puede ser fortalecido interior y exteriormente para resistir la muerte y la enfermedad tomando el alimento y la medicina apropiados, de modo semejante la Eucaristía, al unirnos a Cristo, puede ayudar a preservarnos, aquí y ahora, de la amenaza de una «muerte espiritual», y de la enfermedad que procede del pecado. Santo Tomás pasa luego a hacer un comentario adicional sobre la fuerza que recibimos de la Eucaristía, una afirmación que seguramente sea una de las más confiadas y extraordinarias nunca hechas por el Aquinate. Dice: «en cuanto que [el sacramento de la Eucaristía] es signo de la Pasión de Cristo por la que han sido vencidos los demonios, repele el ataque de los demonios. Por lo que San Juan Crisóstomo dice: 'volvemos de esta mesa como leones lanzando llamas, convertidos en seres terribles para el mismo diablo'».[71]

***

La estrofa final de *Verbum supernum prodiens* consta de dos cosas: un breve canto de alabanza a la Santísima Trinidad y una oración para que nos sea dada vida sin fin *«in patria».* Esta última breve oración puede cantarse con gran confianza y esperanza, ya que todo el propósito y el significado de la vida de Cristo, según el mensaje del himno hasta este momento (un mensaje memorablemente resumido en

[71] *ST*, III q.79, a.6.

la quinta estrofa del mismo) es precisamente otorgarnos una recompensa que nunca podríamos haber merecido por nosotros mismos, es decir, el asombroso «rescate» ganado para nosotros por Cristo en la cruz. Y nuestra «recompensa» no es sino la vida con él en el cielo sin fin.

(4) *Lauda Sion. Secuencia para la misa del Corpus Christi*[72]

Lauda, Sion, salvatorem, *lauda ducem et pastorem,* *in hymnis et canticis.*	Alaba a tu Salvador, Sion, alaba a tu Rey y Pastor cántale con himnos y cánticos.
Quantum potes, tantum aude, *quia maior omni laude,* *nec laudare sufficis*	Osa cantar y alabarle aunque exceda toda loa nunca dejes de cantarle.
Laudis thema specialis, *panis vivus et vitalis* *hodie proponitur.*	Maravillosos tema del canto mortal pan vivo y que da vida es nuestro tema, nuestra tarea de hoy.

[72] He hecho cambios en la traducción del autor para salvar, en la medida de lo posible, la rima que él utiliza en inglés [N. del T.] Transcribo aquí la traducción del autor en inglés: Zion, to Your Saviour sing,/ to Your Shepherd and Your King,/ sing with canticle and hymn.

Dare with song to praise him well/ though he does all praise excel,/ never cease from praising him.
Wondrous theme of mortal singing,/ living bread and bread life-giving,/ is our theme, our task, today.
So let no one be deceived:/ the living bread the Twelve received/ is the same that we consume.
Sound the anthem, clear and strong,/ the fullest note, the sweetest song,/ the very music of the breast.
For now there dawns a day sublime/ that brings remembrance of the time/ when Jesus first his table blessed.

Quem in sacrae mensa coenae, *turbae fratrum duodenae* *datum non ambigitur*	Que nadie se engañe, el pan de vida que recibieron los doce es el mismo que consumimos.

Now the New Law's new oblation/ by the new King's revelation/ ends the form of ancient rite.
Now the new the old replaces,/ truth away the shadow chases,/ light dispels the gloom of night.
What he did at supper seated,/ Christ ordained to be repeated/ in his memory divine.
Wherefore now, his guidance taking,/ bread and wine we hallow, making/ lasting food for our salvation.
This is the truth each Christian learns, bread into flesh he turns, wine becomes his holy blood.
Though we feel it not, nor see it,/ ardent faith, which now reveals it,/ all defects of sense makes good.
Here in outward signs are hidden/ wondrous things to sense forbidden;/ What we see are signs alone.
Wine is poured and bread is broken,/ but in one or other token/ Christ entire we know to be.
Those who of this food partake/ neither rend the Lord nor break:/ Christ is whole for all who taste.
Thousand are, as one, receivers,/ one, as thousands of believers,/ eat of him who cannot waste.

Both the wicked and the good/ eat and drink the self-same food,/ one to death, and one to life.
Though they both consume/ the Lord, equal in the sacred rite,/ see how they divide in fate!
When at last the bread is broken/ doubt not what the Lord has spoken:/ he is present in each token;/ now each part contains the whole
For the outward sign alone/ may some change have undergone,/ while the Signified stays one/ and the same for evermore.
Look! upon the altar lies,/ hidden deep from human eyes,/ bread of angels from the skies,/ made the food of mortal man.
Childrens' food to dogs denied/ in wondrous prophecy described:/ in the manna from the sky, in the binding/ of the boy, in the sacrificial lamb.
Christ, Good Shepherd, bread/ divine, show to us your mercy sign./ Feed us still, still keep us thine/ that we may see your glory shine/ in the kingdom of the good.
Source of all we have or know,/ come and guide us here below,/ make us, at your table seated,/ by your saints as friends be greeted,/ co-heirs at the feast of love.

Sit laus plena, sit sonora,
sit iucunda, sit decora
mentis iubilatio.

Suene el himno, claro y fuerte
la nota más plena, el canto más
dulce,
la misma música del pecho.

Dies enim solemnis agitur,
in qua mensae prima
recolitur
huius institutio.

Porque ahora amanece un día
sublime
que trae el recuerdo del momento
en que Jesús bendijo la mesa por
vez primera.

In hac mensa novi regis,
novum Pascha novae legis
phase vetus terminat.

Ahora la nueva oblación de la
nueva ley
por la revelación del nuevo rey
termina la forma del antiguo rito.

Vetustatem novitas,
umbram fugat veritas,
noctem lux eliminat.

Ahora el nuevo al viejo reempla-
za,
la verdad espanta la sombra
la luz disipa la tristeza de la noche.

Quod in cena Christus gessit,
faciendum hoc expressit
in sui memoriam.

Lo que hizo sentado a la mesa,
Cristo ordenó que se reptiese
en su divino recuerdo.

Docti sacris institutis,
panem, vinum in salutis
consecramus hostiam.

Por eso ahora, siguiendo su man-
dato,
santificamos pan y vino,
comida eterna para nuestra salva-
ción.

Dogma datur Christianis,
quod in carnem transit panis
et vinum in sanguinem.

Esta es la verdad que todo cristia-
no aprende.
el pan en carne transforma
el vino se convierte en su santa
sangre.

Quod non capis, quod non
vides,
animosa firmat fides,
praeter rerum ordinem.

Aunque no lo sintamos, ni lo vea-
mos.
la fe ardiente, que ahora lo revela
hace bueno todo defecto de los
sentidos.

Sub diversis speciebus,
signis tantum et non rebus
latent res eximiae.

Aquí en signos externos se ocultan
cosas maravillosas para el sentido
prohibidas;
lo que vemos son sólo signos.

Caro cibus, sanguis potus,
manet tamen Christus totus
sub utraque specie.

El vino se sirve, el pan se parte,
pero en una y otra especie
sabemos que está todo Cristo.

A sumente non concisus,
non confractus, non divisus,
integer accipitur.

Quienes de esta comida participan
ni desgarran al Señor ni lo rom-
pen;
Cristo está todo para todos los
que lo toman.

Sumit unus, sumunt mille,
quantum isti, tantum ille,
nec sumptus consumitur.

Miles son, como uno, quienes lo
reciben,
uno, como miles de creyentes,
comen de aquel que no se gasta.

Sumunt boni, sumunt mali,
sorte tamen inaequali,
vitae vel interitus.

Tanto los perversos como los
buenos
comen y beben la mismísima co-
mida,
unos para la muerte, otros para la
vida.

Mors est malis, vita bonis;
Vide, paris sumptionis
quam sit dispar exitus.

Aunque ambos consuman
al Señor, igual en el sagrado rito
ved cúan dispar es su destino.

Fracto demum sacramento, nec vacilles, sed memento tantum esse sub fragmento, quantum toto tegitur.	Cuando finalmente se parte el pan, no dudes de que el Señor ha hablado: está presente en cada fragmento; ahora cada parte contiene el todo
Nulla rei fit scissura, signi tantum fir fractura, qua nec status nec statura signati minuitur.	Porque el signo externo solo puede haber sufrido algún cambio mientras que el Significado permanece uno y el mismo para siempre.
Ecce, panis Angelorum, factus cibus viatorum, vere panis filiorum, non mittendus canibus.	Mira, en el altar está oculto profundamente a los ojos humanos, pan de ángeles de los cielos, hecho alimento del hombre mortal.
In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur, agnus Paschae deputatur, datur manna patribus.	El alimento de los hijos negado a los perros descrito en maravillosas profecías: en el maná del cielo, en el sacrificio de Isaac, en el cordero sacrificial.
Bone Pastor, panis vere, Iesu nostri miserere, tu nos pasce, nos tuere, tu nos bona fac videre in terra viventium.	Cristo, Buen Pastor, pan divino, muéstranos el signo de tu misericordia. Aliméntanos, mantennos tuyos para que podamos ver tu gloria brillar en el reino del bien.

Tu qui cuncta scis et vales, qui nos pascis hic mortales, tu nos ibi commensales, cohaeredes et sodales fac santorum civium.	Fuente de todo lo que tenemos o sabemos, ven y guíanos aquí abajo, haznos, sentados en tu mesa, ser recibidos por tus santos como amigos, coherederos en la fiesta del amor.

Lauda Sion salvatorem. Comentario

Lauda Sion Salvatorem, una secuencia escrita para ser cantada justo antes del Evangelio en la Misa,[73] es una exhortación a Sion —la comunidad de los redimidos— para que alaben a Cristo, el gran Salvador, Líder y Pastor. Basada en varias obras atribuidas a Adán de San Víctor,[74] *Lauda Sion* ha sido descrita, y por buenas razones, como «el más teológicamente sofisticado» de todos los cánticos de Santo Tomás.[75] Es difícil imaginar, de hecho, un himno o secuencia que pudiera ser más doctrinalmente cristiano y tomista. El impacto de la obra, sin embargo, dado su poder de encanto y su dicción audaz y sonora, va mucho más allá de un mero tratadito dogmático en verso. Desde las primeras palabras hasta la estrofa final, *Lauda Sion* mantiene nuestra

---

[73] Según J.H. Tuck, la secuencia se cantaba justamente después de una lectura específicamente elegida de la Primera Carta de San Pablo a los Corintios (1 Cor 11, 23-9). Es difícil imaginar una introducción más adecuada a *Lauda Sion.* El pasaje a los corintios contiene no sólo una descripción de la institución de la Eucaristía en la Última Cena, sino que también cita las palabras reales de la consagración, y añade: «hasta que el Señor venga, así pues, cada vez que coméis este pan y bebéis de esta copa, proclamáis su muerte». Véase Tuck, *Gabe der Gegenwart: Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin,* p. 237.

[74] Merece la pena señalar dos obras en particualr: *Laudes crucis attollamus,* y la secuencia de Pascua *Zyma vetus expurgetur.* Estas obras están incluidas en *The Penguin Book of Latin Verse,* pp. 185-9 y pp. 197-201.

[75] Véase J. McEvoy, *St Thomas Aquinas: Poet of the Eucharist,* en J. McEvoy and M. Hogan (eds), *The Mystery of Faith: Reflections on the Encyclical Ecclesia de Eucharistia,* Dublin, 2005, p. 335.

atención con la autoridad de un canto y provoca un impacto como el de la gran música.

Lauda, Sion, salvatorem, *lauda ducem et pastorem,* *in hymnis et canticis.*	Alaba a tu Salvador, Sion, alaba a a tu Rey y Pastor cántale con himnos y cánticos.
Quantum potes, tantum aude, *quia maior omni laude,* *nec laudare sufficis*	Osa cantar y alabarle aunque exceda toda loa nunca dejes de cantarle.

Cuando, en esa última estrofa, nos encontramos con la afirmación sobre el *atreverse* a dar alabanza a Dios, la audacia a la que Tomás nos invita no contiene en sí, por supuesto, nada de presunción u orgullo humano alguno. Es más bien esa audacia que tiene su fuente en el maravilloso gozo y en el entusiasmo casi infantil de no poder estar callados ante la maravilla de la verdadera naturaleza de Dios. Tomás, en su sermón *Lauda et laetare*, señala que hay ocasiones en las que nuestras mentes son tan movidas por el conocimiento de Dios, y nuestros corazones por el embeleso del gozo interior, que no nos queda sino cantar alabanzas a Dios. *La paz de Dios*, señala citando Filipenses, *sobrepasa todos nuestros pensamientos* (Flp 4, 7). Este aspecto es subrayado además con una cita de Sir 43, 30: *con vuestra alabanza ensalzad al Señor, cuanto podáis, que siempre estará más alto.*[76]

Por utilidad, *Lauda Sion* puede dividirse en cinco secciones. En la primera parte, toda la Iglesia es convocada a unirse en alabanza gozosa del Santísimo Sacramento (líneas 1-15). En la segunda parte, se hace referencia a la

[76] El texto latino de *Laudare et laetare* (el texto Leonino provisional establecido por L.J. Bataillon) aún no ha sido publicado. Sin embargo, la traducción francesa e inglesa han dispuesto de él. Véase J. Menard (ed.), *Saint Thomas d'Aquin: Sermons*, Paris, 2004, p. 80, y M.R. Hoogland (ed.) *Thomas Aquinas: The Academic Sermons*, p. 38.

institución, por parte de Cristo, de la comida eucarística, la nueva Pascua, que se pide a los creyentes que celebren en su memoria (líneas 16-30). La tercera parte consiste en una reflexión sobre ciertos aspectos de la enseñanza dogmática católica relativos a la Eucaristía (líneas 31-62). La cuarta parte, que describe la Eucaristía como «el pan de los ángeles», llama la atención sobre el modo en que el Sacramento fue prefigurado en signos y figuras antiguos (línneas 63-70). La quinta parte consiste en una breve plegaria a Cristo, el Buen Pastor, para que en esta vida nos proteja y, en la próxima, nos haga partícipes del banquete celestial (líneas 71-80).

1. *La gracia de lo nuevo*

En *Lauda Sion*, Santo Tomás subraya una y otra vez la *novedad* de la comida eucarística. Cristo es «el *nuevo* rey» y, en su mesa, lo que se celebra es «la *nueva* Pascua de la *nueva* Ley», una comida que lleva a su fin, de una vez para siempre, los viejos modos de la religión y la práctica religiosa.

Vetustatem novitas, *umbram fugat veritas,* *noctem lux eliminat.*	Ahora lo nuevo reemplaza a lo viejo, la verdad espanta la sombra la luz disipa la tristeza de la noche.

Un detalle que no debería pasarse por alto aquí es la referencia a la «Nueva Ley», un acontecimiento de gracia que Santo Tomás vincula con la institución por parte de Cristo de «la nueva Pascua». El término presente, «Nueva Ley», aparece de manera más memorable, por supuesto, en San Pablo. Tomás sigue al apóstol en el modo en que habla de la ley de la antigua alianza y la gracia de la nueva. La *Nueva* Ley, en contraste aparente con la antigua, no está escrita en tablas de piedra, sino en el corazón más íntimo de hombres

y mujeres movidos por el Espíritu.[77] Al enfatizar de este modo la novedad de la Nueva Ley, Santo Tomás no pretende sugerir ni por un momento que el Dios de Israel se haya vuelto de algún modo contra su propio pueblo y haya roto su alianza. Jan-Heiner Tück observa que «sería incorrecto inferir que la intención de Tomás fuese aquí expresar una discontinuidad radical entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En su manera de entender la historia de la salvación, hay una continuidad bastante firme, en la medida en que el Antiguo Testamento prefigura la salvación que se encuentra en la venida de Cristo».[78]

Los creyentes, que viven ahora bajo la gracia, pueden ser considerados, en un sentido real, «una ley en sí mismos» *(ipsi sibi sunt lex)*, Rom. 2, 14.[79] Porque la ley que son movidos a seguir es, ante todo, una ley de libertad. Santo Tomás señala, en su comentario a 2Corintios 3, 17, que «donde está Espíritu del Señor, allá está la libertad».[80] Y sigue diciendo:

> El hombre libre es uno que existe por sí mismo *(est causa sui)*, pero el esclavo existe por causa del maestro. Por ello, quien actúa desde sí mismo actúa libremente, pero uno que es movido por otro no actúa libremente. Por ello, uno que evita los males, no porque sean males, sino por mandamiento de Dios, no es libre. Pero uno que evita los males porque son males, es libre. Pero esto se hace por medio del Espíritu Santo, que perfecciona a la persona humana interiormente con un hábito bueno, de modo que, a partir del amor, esa persona evita el mal, como si la ley divina lo hubiese ordenado. En consecuencia, se le llama libre, no como si no estuviese sujeto a la ley divina, sino porque está inclinado por un hábito bueno [interno] a hacer lo que la ley divina ordena.[81]

La palabra «dogma» no es un término que la gente de hoy tienda a asociar con la libertad. Pero, para Tomás, «dogma», o doctrina, en este caso, representa sólo una cosa: la maravillosa y liberadora verdad y el milagro de la presencia de Cristo en la Eucaristía.

Dogma datur Christianis, *quod in carnem transit panis,* *et vinum in sanguinem.* *Quod non capis, quod non vides,* *animosa firmat fides,* *praeter rerum ordinem.*	Esta es la verdad que todo cristiano aprende, el pan en carne transforma el vino se convierte en su santa sangre. Aunque no lo sintamos, ni lo veamos, la fe ardiente, que ahora lo revela hace bueno todo defecto de los sentidos.

2. *La necesaria respuesta de fe*

Santo Tomás, en un momento de la *Summa*, pregunta: «¿está el Cuerpo de Cristo verdadera y realmente en este Sacramento?» y responde: «el hecho de que el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo estén en este sacramento es algo que no puede aprehenderse por nuestras facultades sensibles, sino sólo por la fe»[82]. Tan atrevida, en la enseñanza

[77] Véase *Super secundum epistolam ad Corinthios lectura*, c.3, lect.1, 83, en *Super epistolas s. Pauli*, vol. 1, p. 458.
[78] Véase J.H. Tuck, *Gabe der Gegenwart: Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, pp. 244-5. Leemos, en un detallado estudio de Steven C. Boguslawski OP sobre este tema: «la escena contemporánea en la que Tomás se encontró escribiendo estaba conformada por una política eclesial hacia los judíos que se volvía cada vez más hostil». Sin embargo, Boguslawski afirma:«el Aquinate no toleraba simplemente la presencia judía en la sociedad… defendía el papel legítimo, y asignado por la divinidad, de los judíos en un entorno abrumadoramente cristiano». Véase *Thomas Aquinas on the Jews*, New York, 2008, p. 129.
[79] Véase Aquinas, *Super Epistolam ad Romanos*, c.11, lect.3, 217, p. 39.
[80] *Super secundum epistolam ad Corinthios lectura*, c.3, lect.3, 112, p. 464.
[81] Ibid.
[82] *ST*, III q.75, a.1.

tradicional católica, es la afirmación hecha respecto a la presencia de Cristo en la Eucaristía, que exige, en opinión del Aquinate, una respuesta igualmente audaz en el creyente. Y por eso la cualidad de la fe requerida para la creencia en la Presencia Real la une aquí Santo Tomás con el sorprendente adjetivo *«animosa»*, un adjetivo que significa valiente o ardiente.

Al hombre o la mujer de fe no se le pide simplemente que asienta a un acontecimiento del pasado. La comida eucarística contiene la presencia viva de Cristo Jesús aquí y ahora, y este elemento salvífico, que claramente pertenece tanto al pasado como al presente, apunta también hacia el futuro, al gozo prometido del banquete celestial. La convicción con la que *Lauda Sion* habla, o *canta,* sobre el impacto de la gracia de la Eucaristía en los tres tiempos, pasado, presente y futuro, es una de sus grandes fortalezas. Y en realidad eso es también lo que distingue la más breve plegaria compuesta por el Aquinate sobre la Eucaristía. Esta oración, titulada *O sacrum convivium,* es la breve antífona del Magníficat compuesta por Santo Tomás para las segundas vísperas de la fiesta del Corpus Christi.

O Sagrado Banquete
en que Cristo es nuestra comida
se celebra el memorial de su pasión
el alma se llena de gracia
y se nos da la prenda de la gloria futura.[83]

En la *Summa theologiae,* Tomás dice: «este sacramento tiene una triple significación: una respecto al pasado... y a este respecto se llama *sacrificio.* Con respecto al presente... se llama *comunión*... Respecto al futuro... se llama *viático,* porque nos mantiene en el camino al cielo».[84]

[83] Véase *Officium de festo Corporis Christi,* II 2 DSG ps 7, n. 1, Busa, vol. 6, p. 581.

[84] *ST,* III, q.73, a.4. Véase también III q.60, a.3.

En una obra como *Lauda Sion,* lo que sanciona la creencia no es solamente la recepción de afirmaciones doctrinales, sino la manera cuidada y brillante en la que se hacen estas afirmaciones, el puro carácter memorable de las líneas. Aunque el mensaje que se proclama es algo asombroso, no es un mensaje al que consideremos fácil rendirse. Y por eso, como Jan-Heiner Tück señala, frases que riman, como *quod non capis, quod non vides / Animosa firmat fides,* «cumplen una función nemotécnica» y en cierto modo «contrarrestan el efecto de la falta de verificación de la presencia de Cristo»[85]. Una gran obra de arte, tal como un fresco de Giotto o un oratorio de Bach, puede, como bien sabemos, ofrecer una sanción fuerte e inmediata para la creencia, superando la vacilación e incluso el escepticismo. Cómo si no podemos explicar el notable impulso que provocó que Rémy de Gourmont, el poeta simbolista francés, declarase, tras leer uno de los cánticos eucarísticos del Aquinate: «la inspiración de Santo Tomás es disparada por un inquebrantable genio, un genio a la vez fuerte, seguro, confiado y exacto. Lo que quiere decir lo dice con valentía, y en palabras tan adorables que incluso la duda se atemoriza y emprende la huida».[86]

3. *Comprender la «presencia real»*

Inevitablemente, actualmente surgen en nuestras mentes toda clase de preguntas respecto al misterio de la Presencia Real. Y, en el medievo, los pensadores y teólogos plan-

[85] Tück, *Gabe der Gegenwart: Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin,* p. 276. Es casi imposible recrear, en una traducción inglesa, la inmediatez y la magia de las frases rimadas que recurren en *Lauda Sion.* G. K. Chesterton, en su libro sobre el Aquinate, señala: »un buen traductor será el primero que esté de acuerdo en que ninguna traducción es buena, o en todo caso, lo suficientemente buena. ¿Cómo vamos a encontrar ocho breves palabras inglesas que realmente representen a *Sumit unus, sumunt mille; quantum isti, tantum ille?'* Véase *St Thomas Aquinas,* London, 1943, p. 112.

[86] R. de Gourmont, *Le latin mystique,* Paris, 1913, pp. 274-5; citado en E. Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas,* New York, 1956, p. 377.

tearon al menos tantas cuestiones. Cuando, por ejemplo, durante la Misa, se parte el pan tras la consagración, ¿se rompe a Cristo, de alguna forma, en partes y, por ello, queda menoscabado? Y, con la transforación del pan y el vino en la carne y la sangre de Cristo, ¿está todo Cristo presente en el «pan» por sí mismo y en el «vino» por sí mismo, o presente sólo cuando ambas especies están presentes juntas en el altar?

Como cabría esperar, Santo Tomás en la *Summa theologiae* plantea y responde con cierta extensión cuestiones de este tipo. Pero aquí, en *Lauda Sion*, no se mencionan ninguna de ellas. Sin embargo, el poeta que hay dentro del Aquinate no ha olvidado por completo sus preguntas escolásticas. Y, en este momento de la secuencia, se pone a responder varias de ellas, una por una (estrofas 13-20). La respuesta fundamental que da es siempre la misma: oculto bajo los signos de pan y vino, Cristo está innegablemente presente, y presente en toda su singularidad e integridad.

Aquí el Aquinate ha pasado, claramente, al modo de enseñanza, y uno podría esperar que el flujo de la música y el ritmo de la obra quedasen de algún modo interrumpidos o incluso socavados. Pero, por extraño que parezca, este «interludio» escolástico, aun cuando se distingue por una obvia devoción a la exactitud teológica y una preocupación verdaderamente escrupulosa por el detalle, sorprende al oído con una melodía y un ritmo que suenan más naturales y fáciles que nunca:

Sub diversis speciebus, *signis tantum et non rebus* *latent res eximiae.*	Aquí en signos externos se ocultan cosas maravillosas para el sentido prohibidas; lo que vemos son sólo signos.

Caro cibus, sanguis potus, *manet tamen Christus totus* *sub utraque specie.*	El vino se sirve, el pan se parte, pero en una y otra especie sabemos que está todo Cristo.
A sumente non concisus, *non confractus, non divisus,* *integer accipitur.*	Quienes de esta comida participan ni desgarran al Señor ni lo rompen; Cristo está todo para todos los que lo toman.
Sumit unus, sumunt mille, *quantum isti, tantum ille,* *nec sumptus consumitur.*	Miles son, como uno, quienes lo reciben, uno, como miles de creyentes, comen de aquel que no se gasta.

La naturaleza ardiente de la creencia de Santo Tomás en la Presencia Real se vuelve abundantemente clara en las dos estrofas que siguen. Tan profundo y sagrado, en opinión de Tomás, es el privilegio que disfrutamos al recibir el cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía que se espera que haremos todo esfuerzo posible para recibir dignamente esta gracia. Aquí, la comprensión de Tomás está directamente influida por las estrictas advertencias dadas por San Pablo en su primera Epístola a los Corintios. Allí, Pablo habla, en los términos más fuertes posibles, del peligro de una recepción impropia. Dice: *examínese, pues, cada cual... pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condena* (1 Cor 11, 28-29). Santo Tomás, en su Comentario a Pablo, dice: «después de mostrar la dignidad del sacramento, el apóstol anima ahora a los fieles a recibirlo con reverencia. Primero indica el peligro que amenaza a quienes lo reciben indignamente».[87] Luego Tomás añade: «porque lo que se recibe sacramentalmente es el cuerpo de Cristo y lo que se bebe es la sangre de Cristo, quien come

[87] *Super primam epistolam ad Corinthios lectura*, c.11, lect.7, 687, en *Super epistolas s. Pauli*, vol. 1, p. 363.

de este pan o bebe de esta copa de una manera indigna será culpable de profanar el cuerpo y la sangre del Señor».[88]

Estas afirmaciones puede que no suenen como afirmaciones que probablemente encontremos incluidas en un poema o cántico religioso. Pero Tomás de Aquino, como Dante Alighieri, no tiene la menor vacilación en expresar su opinión, en prosa o en verso, cuando el asunto es de crítica importancia:

Sumunt boni, sumunt mali, *sorte tamen inaequali,* *vitae vel interitus.*	Tanto los perversos como los buenos comen y beben la mismísima comida, unos para la muerte, otros para la vida.
Mors est malis, vita bonis; *Vide, paris sumptionis* *quam sit dispar exitus.*	Aunque ambos consuman al Señor, igual en el sagrado rito ved cúan dispar es su destino.

Al comienzo de la Edad Media, tras partir el pan, la hostia se dividía ritualmente de tres maneras distintas. Santo Tomás habla de esta costumbre en la *Summa,* y cita algunas líneas en verso de un autor anónimo para describirlo[89]. Creo que merece la pena señalar el hecho de que se citen líneas en verso en este contexto. Tomás casi no cita poesía en sus tratados teológicos, y los pocos ejemplos que existen se dan, casi sin excepción, en pasajes relativos a la Eucaristía. Tomás explica, antes de nada, cómo esa parte del pan eucarístico que se parte y se pone en el cáliz, representa el cuerpo resucitado de Cristo, y representa también a los santos que están ahora en la gloria.

La segunda parte del pan, el cuerpo de Cristo que es consumido, representa «a aquellos que aún caminan por

[88] Ibid., lect.7, 688.
[89] *ST,* III q.83, a.5, ad.8.

la tierra porque, mientras viven en la tierra [en Cristo], están unidos juntos por este sacramento».[90] La tercera parte, «la parte reservada en el altar hasta el final de la Misa, es su cuerpo oculto en el sepulcro, porque los cuerpos de los santos estarán en sus tumbas hasta el fin del mundo».[91] Entonces Tomás escribe: «algunas personas han expresado [esta idea particular] en verso»:[92]

Hostia dividitur in partes: *tincta beatos* *plene, sicca notat vivos,* *servata sepultos.*	La hostia se divide en partes: la mojada designa a los plenamente bienaventurados la seca a los vivientes y la reservada a los sepultados

Las estrofas finales de *Lauda Sion,* que ya no dependen del lenguaje de la teología escolástica, miran en vez de ello a los temas e imágenes de la Escritura. Súbitamente, los versos se vuelven menos pesados, menos conceptuales. Y la Eucaristía es saludada, como en *Sacris solemniis,* como «el pan de los ángeles», un alimento que no es de este mundo:

Ecce, panis Angelorum, *factus cibus viatorum,* *vere panis filiorum,* *non mittendus canibus.*	Mira, en el altar está oculto profundamente a los ojos humanos, pan de ángeles de los cielos, hecho alimento del hombre mortal.

Como ya se ha señalado, Santo Tomás, en las estrofas que abren *Lauda Sion,* llama particularmente la atención sobre la novedad del banquete eucarístico. Pero ahora se

[90] Ibid.
[91] Ibid.
[92] Ibid. [The host being rent / what is dipped, means the blest;/ what is dry, means the living;/ what is kept, those at rest]. Esa traducción libre de la estrofa al inglés la tomo de la versión de Benzinger Bros de la *Summa* publicada en 1948.

nos informa de que la Eucaristía, de hecho, había sido maravillosamente prefigurada en tres ocasiones en el Antiguo Testamento: «cuando Isaac fue inmolado, cuando el cordero pascual fue sacrificado, cuando el maná fue entregado a los padres». La estrofa final es una oración dirigida directamente a Jesús, el Buen Pastor. Es una súplica tranquila, y sin embargo, manifiestamente insistente, por la gracia de su bendición ahora y en el futuro: gracia aquí sobre la tierra, y gracia en el cielo:

Bone Pastor, panis vere, *Iesu nostri miserere,* *tu nos pasce, nos tuere,* *tu nos bona fac videre* *in terra viventium.*	Cristo, Buen Pastor, pan divino, muéstranos el signo de tu misericordia. Aliméntanos, mantennos tuyos para que podamos ver tu gloria brillar en el reino del bien.
Tu qui cuncta scis et vales, *qui nos pascis hic mortales,* *tu nos ibi commensales,* *cohaeredes et sodales* *fac santorum civium.*.	Fuente de todo lo que tenemos o sabemos, ven y guíanos aquí abajo, haznos, sentados en tu mesa, ser recibidos por tus santos como amigos, coherederos en la fiesta del amor.

Estas últimas estrofas son obviamente más largas que las anteriores estrofas del himno. De hecho, *Lauda Sion* contiene doce estrofas dobles en total: las nueva primeras tienen seis líneas cada una —divididas en estrofas de tres líneas—; la décima y la undécima, ocho; y la duodécima y la décimotercera diez. De entrada, el cambio de la longitud de la estrofa sorprenderá al lector. Durante no menos de cuarenta y cinco líneas había sido establecida una forma, un patrón. Por eso, cuando se da el cambio, es casi como si se hubiese roto una regla. Pero este cambio súbito de extensión de la estrofa, este aparente «quebrantar la regla» no

es único de *Lauda Sion*. Otros autores medievales demuestran frecuentemente la misma confianza en la escritura de secuencias. Santo Tomás, como ellos, en vez de hacer del poema un esclavo de las «reglas», hace que las reglas sirvan al poema. Escribe en la *Summa:* «un artista que deliberadamente rompe las reglas de su arte [literalmente: peca contra su arte] se considera un mejor artista, al tener un juicio sólido, que el artista que, por un juicio defectuoso, las rompe involuntariamente».[93]

4. *Poesía y dogma*

Lauda Sion Salvatorem ha sido declarado por Raby como «el supremo poema dogmático de la Edad Media». En su considerada opinión posee «una austeridad y grandeza que ningún poeta latino de la Edad Media igualó nunca».[94] Pero ¿puede un poema ser tan «dogmático» y aún así seguir siendo un poema? John Donne, el poeta metafísico inglés, reflexionando en una ocasión sobre el desafío que el dogma puede plantear al arte del verso, comentó a un amigo: «conoces mi máximo cuando era mejor, e incluso entonces lo hacía mejor cuando tenía la más pequeña verdad para mis temas. En este caso presente, hay tanta verdad cuando derrota a toda poesía».[95] Esta admisión de Donne, aunque tiene que ver con sus propias luchas como poeta, presenta un reto considerable a todos aquellos artistas o poetas que pueden desear expresar, por medio del arte, algo de su propia visión de la vida, de sus convicciones y dogmas firmemente mantenidas. Y así, una vez más, vuelve la cuestión: ¿puede el arte soportar esa clase de peso, y aún seguir siendo arte?

Esta cuestión particular viene inmediatamente a la mente cuando consideramos el *Lauda Sion Salvatorem*

93 *ST*, II-II, q.47, a.8.
94 F.J.E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry*, p. 408.
95 J. Donne, *Carta a Sir Robert Ker (1625)*. Citado en J.C.H. Grierson (ed.) *Poems: John Donne*, vol. 1, Oxford, 1912, p. 288.

del Aquinate. Ninguno de los otros himnos o cánticos del Aquinate contiene tanta reflexión dogmática o teológica. Y sin embargo, hay que decir que la «poesía» de *Lauda Sion* no queda en modo alguno derrotada. Al contrario. La música, el patrón lírico y la estructura únicos de la obra, está al nivel de la doctrina o el dogma que se expresa. El Aquinate, como poeta, ha comprendido claramente que, respecto a la belleza —la *creación* de belleza— «no es suficiente... que una obra de arte esté ricamente cargada con la verdad. La verdad debe ser puesta de manifiesto y golpear la mente como una unidad simple y luminosa».[96] Y eso es precisamente lo que se ha logrado en *Lauda Sion Salvatorem*.

Conclusión

La célebre teoría de Santo Tomás del triple criterio de belleza «integridad (*integritas*), equilibrio (*proportio*) y esplendor (*claritas*)»[97] asume una expresión bastante única y manifiestamente bella en la composición de sus cantos eucarísticos. En cada uno de los poemas, en el latín original, hay una proporción, una consonancia y una armonía que place inmediatamente. Y también está presente, tanto en los poemas eucarísticos como en algunas de las oraciones atribuidas al Aquinate, lo que podríamos llamar una «música de ideas», una forma simétrica conscientemente lograda, no sólo en el patrón de sonido, sino también en el patrón de pensamiento, una armonía y una combinación de música y razón verdaderamente brillantes y equilibradas. Estos son poemas y cánticos que sin duda están al nivel de la gran afirmación hecha para ellos por Gerard Manley Hopkins: «notables obras de genio».

---

96 Observación hecha por Albert J. Steiss cuando reflexiona sobre la teoría del Aquinate y la belleza. Véase «Outline of a Philosophy of Art», *The Thomist*, (1940), p. 39.

97 Los tres criterios los enumera juntos Santo Tomás en *ST*, I, q.39, a.8.

10
Adoro te devote: la oración más bella del Aquinate

Dios aquí oculto, a quien adoro
enmascarado por estas desnudas sombras, forma y nada más,
Mira, Señor, aquí yace un corazón a tu servicio
Perdido, perdido todo en asombro ante el Dios que eres.

Vista, tacto, gusto quedan en ti confundidos.
¿Cómo dice el oído que es fiable? Eso ha de creerse:
lo que el Hijo de Dios me ha dicho, por verdadero tomo;
la verdad misma habla verdaderamente, si no nada es verdadero

En la cruz, tu divinidad no hizo signos a los hombres;
aquí tu misma humanidad se sustrae del entendimiento humano:
ambas son mi confesión, ambas son mi creencia,
y rezo la oración del ladrón moribundo.

No soy como Tomás, no llego a ver las heridas,
pero como él puedo llamarte Señor y Dios.
Haz más profunda esta fe cada día que viva,
que la esperanza espere con más fuerza y el amor se dé mayor.

Oh, tú, nuestro recordatorio de Cristo crucificado,
pan vivo, vida nuestra, que por nosotros murió,
dame entonces esta vida: alimenta y deleita mi mente,
para que seas tú la dulzura que el hombre tenía que encontrar.

Haz verdadera la tierna historia del pelícano;
báñame, Señor Jesús, en lo que de tu pecho mana:
la sangre de la que una sola gota tiene el valor de ganar
todo el perdón para el mundo de su mundo de pecado.

Jesús, a quien aquí miro velado,
te suplico que me envíes aquello de lo que estoy tan sediento,
para algún día mirarte cara a cara en la luz
y ser bendecido para siempre con la visión de tu gloria.[1]

Adoro te devote. Comentario

Sería muy interesante saber exactamente cuándo compuso Santo Tomás esta oración tranquila y radiante. Aunque su tema es la adoración amorosa de la Eucaristía, *Adoro te devote* es una obra totalmente diferente de la liturgia del Corpus Christi. Por eso no podemos tener certeza respecto a la fecha de su composición. Pero al menos podemos decir que el Aquinate nunca se mostró más vivo como poeta-teólogo y hombre de oración que en el momento en que fue compuesta. La obra es tan fresca y tan inesperada que incluso puede que haya marcado «un momento decisivo» en su vida espiritual.[2] Su carácter personal extraordinario y la belleza única de su forma y contenido la separan de cualquier otra obra del Aquinate y, de hecho, de toda obra en verso latino del medievo.

Debido sin duda a su fuerte carácter eucarístico y dado que, a lo largo de los años, se ha cantado en muchas ocasiones en las celebraciones litúrgicas, *Adoro te devote* ha llegado a ser considerada, en época moderna, como una obra más o menos idéntica a los himnos compuestos por el Aquinate para la fiesta del Corpus Christi. Sin embargo, cuando se consultan a la vez los manuscritos más tempranos que nos han llegado de la oración y de los himnos eucarísticos emerge una verdad diferente. Porque, mientras que los himnos del Corpus Christi van acompañados de notación musical individual, como conviene a su carácter, *Adoro te devote*, en contraste, se presenta simplemente como una oración, una *oratio*.[3] De hecho, sólo después del siglo XVII tenemos evidencia de que se haya puesto música a esta breve plegaria y de una obra individual de devoción se haya transformado en un himno comunitario. Por eso, no fue hasta un momento sin duda tardío en la historia cuando

[1] Traducción de Gerard Manley Hopkins. Hopkins hizo varios intentos de traducir *Adoro Te Devote*. Norman H. McKenzie incluye las variantes principales en las páginas 111-12 y 312-14 de *The Poetical Works of Gerard Manley Hopkins*, Oxford, 1990. La versión aquí citada, con pocas excepciones sin importancia, puede encontrarse en la p. 112.
El texto original de G. M. Hopkins es el siguiente [N. del T.]:

Godhead here in hiding, whom I do adore,/ Masked by these bare shadows, shape and nothing more,/ See, Lord, at thy service low lies here a heart/ Lost, all lost in wonder at the God thou art.
Seeing, touching, tasting are in thee deceived;/ How says trusty hearing? That shall be believed:/ What God's Son has told me, take for truth I do;/ Truth itself speaks truly or there's nothing true.
On the cross thy godhead made no sign to men;/ Here thy very manhood steals from human ken:/ Both are my confession, both are my belief,/ And I pray the prayer of the dying thief.
I am not like Thomas, wounds I cannot see,/ But can plainly call thee Lord and God as he./ Make this faith the deeper every day I live,/ Stronger hope to hold by, greater love to give.
O thou our reminder of Christ crucified,/ Living bread the life of us for whom he died,/ Lend this life to me then: feed and feast my mind,/ There be thou the sweetness man was meant to find.
Make the tender tale true of the Pelican;/ Bathe me, Jesu Lord, in what thy bosom ran –/ Blood that but one drop of has the worth to win/ All the world forgiveness of its world of sin.
Jesu, whom I look at veiled here below,/ I beseech thee send me what I thirst for so,/ Some day to gaze on thee face to face in light/ And be blest for ever with thy glory's sight.

[2] Véase P.M. Gy, *La relation au Christ dans l'Eucharistie selon S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin*, en J. Dore (ed.), *Sacraments de Jésus-Christ*, Paris, 1983, pp. 69-106.

[3] Véase Robert Wielockx, «La preghiera eucaristica di s.Tommaso: analisi testuale e testimonianza storica», *Atti del convegno: l'anima eucaristica di san Tommaso d'Aquino*, en *Frontiere: Rivista di filosofia e teologia*, VII (enero-diciembre, 2011), pp. 329-31. Wielockx señala en la página 331 que, en la mejor tradición manuscrita, la obra aparece bajo la palabra *Oratio*.

Adoro te devote comenzó a aparecer en forma manuscrita junto a su propia notación musical.[4]

Pero si no es un himno, ¿qué puede decirse respecto al carácter específico de la obra como oración? Afortunadamente, para ayudarnos a responder esta cuestión, tenemos a nuestra disposición la maravillosamente detallada e iluminadora investigación de Robert Wielockx. *Adoro te devote*, según explica Wielockx, fue compuesta por el Aquinate como una oración privada para ser recitada *sotto voce* cuando, como era su práctica habitual, asistía a una segunda misa, pero no como celebrante.[5] En estas ocasiones, según varias fuentes antiguas, Tomás tenía la costumbre, durante el canon de la misa, de rezar devotamente la segunda parte del *Te Deum*, desde «*Tu rex gloriae Christe*» hasta el final.[6] Wielockx no duda de que Tomás hacía precisamente eso, y sugiere además que Tomás reemplazaba la primera parte del *Te Deum* con su propia *oratio*, una deliberada sustitución cristológica y eucarística.[7] Por ello, en vez de hacer que la oración se dirija directamente a las tres Personas de la Trinidad, Santo Tomás centra su atención exclusivamente en Cristo, y en Cristo como presente bajo las formas del pan y el vino.[8]

No tengo duda de que el uso privado para el que Santo Tomás compuso deliberadamente el *Adoro te devote* le ha dado a esta breve oración su carácter y tono únicos. Cuando se recita en alto en el latín original y se lee con tanta atención como sea posible, las palabras de la oración —su significado, su música— causan un impacto como ninguna otra palabra del Aquinate. No cabe esperar que ninguna traducción inglesa, o en cualquier otra lengua, comunique

[4] Véase A. Wilmart, «La tradition litteraire de L'*Adoro te devote*», p. 373, note 1.
[5] Véase Wielockx, «La preghiera eucaristica di s.Tommaso», pp. 333-4.
[6] Ibid., pp. 336-7.
[7] Ibid., p. 336.
[8] Según Wielockx, Santo Tomás tenía tiempo suficiente entre la consagración y el *Pater Noster* para recitar primero el *Adoro te devote* y luego la segunda mitad del *Te Deum*. Ibid., p. 336.

la gracia del original. Y eso es cierto incluso para la obra antes citada de Gerard Manley Hopkins. Porque, aunque es una traducción impresionante a todas luces, no puede equipararse a la pura maestría y simplicidad de *Adoro te devote*. Las cualidades de la oración son muchas y merecen ser discutidas en detalle. Sin embargo, hay que tratar en primer lugar una cuestión: la cuestión de la autoría. Popularmente, el Aquinate ha sido considerado siempre como el autor. Pero, ¿tenemos evidencia que apoye esa afirmación? ¿Podemos estar seguros de que el Aquinate es realmente el autor de esta extraordinaria oración?

1. La cuestión de la autoría

A principios del siglo XX, ciertos estudiosos plantearon una serie de estimulantes cuestiones respecto a la atribución al Aquinate. Entre estos destacó el monje benedictino Dom Andre Wilmart.[9] Pero ciertos teólogos tomistas no fueron menos escépticos respecto a la atribución al Aquinate. Uno de ellos, E. Hugueny, defendía que una frase tal como «vista, tacto, gusto, en ti, se engañan» *(fallitur)* no era una frase que hubiese usado nunca el Aquinate, el teólogo.[10] En apoyo de su opinión, Hugheny presentó varios textos de la obra del Aquinate que parecen contradecir directamente esta afirmación particular.[11] Voces más recientes, sin embargo, sostienen que la palabra «*fallitur*» (se engañan) no socava en modo alguno la insistencia de Santo Tomás en la fundamental inerrancia de los sentidos respecto a la Eucaristía. Por ejemplo, según Robert Wielockx, «el texto no contradice la enseñanza continuada de Tomás según la cual los sentidos no se equivocan cuando juzgan su propio objeto, que, en

[9] Véase A. Wilmart, «La tradition litteraire de L'*Adoro te devote*», pp. 361-414; publicado originalmente en Rtam, 1 (1929), pp. 21-40, 149-76.
[10] Véase E. Hugueny, «L'*Adoro Te* est-il de saint Thomas?», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 4 (1934) pp. 221-5.
[11] Por ejemplo, de la *Summa theologiae*: 'no hay engaño en este sacramento'. *ST*, III q.75, a.5, ad. 2.

la medida en que afecta a la Eucaristía, son solamente las especies sacramentales».[12] Sin embargo, en lo que se refiere a la realidad de la presencia de Cristo en la Eucaristía, nuestros cinco sentidos simplemente no pueden comprender el misterio. Y seguramente ese es el aspecto que Santo Tomás señala.

Respecto a la evidencia interna que indique la autoría del Aquinate, podrían decirse muchas cosas.[13] Pero, con la publicación de la edición de Claire le Brun-Gouanvic de la *Vida* del Aquinate de Tocco, la cuestión de la evidencia interna parece que ya no es tan importante. Porque, finalmente, tenemos en nuestras manos una impresionante evidencia externa relativa a la cuestión de la autoría. Sabemos que Guillermo de Tocco, el primer biógrafo de Santo Tomás, incluyó en su *Vida* todo el texto de la obra y lo atribuyó al Aquinate.[14] Y así nos encontramos hoy en la privilegiada y

[12] Véase Robert Wielockx, «Poetry and Theology in the *Adoro te devote*», p. 158. Véase también J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, pp. 195-6. J.H. Tuck sostiene que la palabra *fallitur* «no tiene que considerarse en el sentido estricto de la palabra, que signifique *deceptio*». Y añade: «el himno no manifiesta que todos los sentidos engañen, e incluso atribuye el punto de acceso a la verdad de la Palabra al *auditus* (el sentido del oído)». Véase Tuck, *Gabe der Gegenwart: Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, p. 259.

[13] Para ejemplos adicionales de evidencia interna, véase J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, pp. 195-7. Wielockx ofrece tres argumentos en apoyo de la autoría del Aquinate, dos de ellos relativos a la evidencia externa y uno a la evidencia interna: (i) de los cincuenta y un textos conocidos, cuarenta y cuatro llevan el nombre de Santo Tomás, y ninguno de los textos se atribuye a nadie más que a Tomás; (ii) los textos más autorizados se originan en la misma área geográfica, es decir, en Nápoles; (iii) «tanto la forma poética (escansión, rima, estructura) como el contenido teológico del texto confirman la autoría tomasiana en todos los aspectos». Véase «Poetry and Theology in the *Adoro te devote*», p. 157.

[14] Tocco, *Ytoria sancti Thome de Aquino*, 58, pp. 197-8. Aunque un manuscrito del siglo XIV afirma que Tomás pronunció la oración «*Adoro te devote*» en su lecho de muerte, ningún otro testigo presente en el tránsito de Tomás hace esta afirmación. Habría que decir que la oración se parece mucho en espíritu a la breve oración que Santo Tomás dirigió a la Eucaristía antes de morir, y puede que eso explique la confusión. Lo que es valioso del manuscrito del siglo XIV, para nuestros propósitos, es que aún hay otra fuente antigua que

feliz posición de poder leer, con confianza, *Adoro te devote*, sabiendo que ya no puede haber dudas serias o importantes respecto a que esta bella oración, este poema de adoración y anhelo, este texto que tanto despierta nuestra admiración, sea realmente una obra compuesta por Tomás de Aquino.

Adoro te devote[15]

Adoro te devote, latens veritas,	Te adoro devotamente, oculta verdad,
te que sub his formis vere latitas.	a ti, que bajo estas formas estás verdaderamente oculto

vincula «*Adoro te devote*» con el nombre del Aquinate. Véase A. Wilmart, «La tradition litteraire de L'*Adoro te devote*», p. 390 y p. 404.

[15] Texto crítico de la oración basado en el análisis de Robert Wielockx de los manuscritos que nos han llegado. Véase Wielockx, «Poetry and Theology in the *Adoro te devote*», *Christ among the Medieval Dominicans*, p. 172. La traducción al inglés del autor es la siguiente [N. del T.]:

You, I devoutly adore, hidden Truth, you/ who, under these forms, are truly hidden.
My whole heart submits itself to you for,/ in contemplating you, I am at a complete loss./ Sight, touch, taste, in you are deceived;/ hearing alone can be completely believed./ I believe all the Son of God has said; nothing/ can be more true than the Word of truth.
Upon the cross the Godhead alone was/ hidden, but here the humanity is also hidden./ Truly believing and confessing both,/ I beg what the penitent thief begged./ I do not see wounds, as Thomas did,/ but I confess you as my God.
Make me believe ever more in you,/ having hope in you, and loving you.
O memorial of the death of the Lord,/ living bread that gives life to man,/ Allow me always to live for you, and allow/ me to taste your sweetness always.
O kind pelican, Lord Jesus, cleanse me,/ who am unclean, in your blood.
One drop of which would be enough to save/ the whole world of all its defilement.
Jesus, whom I now gaze at veiled, when/ shall that which I so desire come to pass?/ So that seeing you, your face revealed, I may/ be blessed with the vision of your glory.

Tibi se cor meum totum subicit, *quia te contemplans totum deficit.* *Visus, tactus, gustus in te fallitur,* *sed auditu solo tute creditur,* *credo quicquid dixit dei filius,* *nihil veritatis verbo verius.*	Todo mi corazón se entrega a ti, porque al contemplarte estoy completamente perdido. La vista, el tacto, el gusto se engañan en ti; sólo puede creerse completamente lo que se oye, creo todo lo que el hijo de Dios ha dicho; nada puede ser más verdadero que la Palabra de la verdad.
In cruce latebat sola deitas, *sed hic latet simul et humanitas.*	En la cruz estaba oculta solo la divinidad pero aquí también está oculta la humanidad.
Ambo vere credens atque confitens, *peto quod petivit latro poenitens.* *Plagas sicut Thomas non intueor,* *Deum tamen meum te confiteor.*	Creyendo y confesando verdaderamente ambas, pido lo que pidió el ladrón penitente. No veo heridas, como Tomás, pero te confieso como mi Dios.
Fac me tibi semper magis credere, *in te spem habere, te diligere.*	Hazme creer aún más en ti, teniendo esperanza en ti y amándote
O memoriale mortis domini, *panis vivus vitam prestans homini.* *Presta michi semper de te vivere,* *et te michi semper dulce sapere.*	Oh, memorial de la muerte del Señor, pan vivo que da vida al hombre, permíteme vivir siempre para ti y permíteme gustar siempre de tu dulzura.

Pie pellicane, Ihesu domine, *me immundum munda tuo sanguine.*	Oh, piadoso pelícano, Señor Jesús, purifícame a mí, que soy impuro, con tu sangre.
Cuius una stilla salvum facere, *totum mundum posset omni scelere.*	Una gota de la cual bastaría para salvar a todo el mundo de su contaminación.
Ihesu, quem velatum nunc aspicio, *quando fiet illud quod tam sicio?* *Vt te revelata cernens facie,* *visu sim beatus tue glorie.*	Jesús, a quien miro ahora velado, ¿Cuándo se cumplirá lo que tanto deseo? De modo que viéndote, revelado tu rostro, pueda ser bendecido con la visión de tu gloria.

1. Un poema de la Eucaristía

Una vez que el Aquinate es considerado como el autor real o probable de *Adoro te devote,* surge inmediatamente una pregunta: ¿qué fue lo que le inspiró a componer una obra de esta clase? ¿Por qué, entre todas sus otras obras, no hay otra oración, otro cántico, que revele una fe tan profunda y personal y que contenga tal profundidad de anhelo? La respuesta más obvia a esta pregunta es que el Aquinate no trata aquí de componer una oración para uso comunitario, un himno que, con el tiempo, formará parte de la sagrada liturgia. No, su intención es, en cierto sentido, más modesta: componer un breve poema, una obra de devoción privada que le ayude a concentrarse en el misterio de la presencia de Cristo en la Eucaristía durante la misa.

El hecho de que el tema de esta obra única sea la Eucaristía y no otro sacramento, u otro misterio de la fe, no es accidental, porque mientras que los otros sacramentos contienen algo del poder de la presencia de Cristo, aquí,

en este sacramento, de manera única, según Tomás, *todo Cristo* está presente.[16] Aquí, como en ninguna otra parte de la tierra, viene en la plenitud de su persona.

Cuando, como sucede en muchas ocasiones en su obra, Santo Tomás habla de la Eucaristía, habla de ella con un entusiasmo casi único. La Eucaristía —afirma— es «el mayor de todos los sacramentos»,[17] «el signo de la suprema caridad»,[18] y «el defensor de nuestra esperanza»[19]. Es «el bien espiritual común de toda la Iglesia»[20] y, para aquellos de entre nosotros que somos creyentes, es una celebración mucho más maravillosa que un mero memorial de la Pasión de Cristo. Porque, por la gracia de este sacramento, estamos unidos al poder salvífico de la Pasión y, como resultado, recibimos «una prenda de la gloria futura».[21]

En la *Summa,* cuando escribe directamente sobre el tema de la Eucaristía, Tomás explica cómo la sangre y el agua que fluyeron del costado de Cristo son símbolos de los sacramentos. Lo que la Pasión de Cristo logró una vez para la salvación del mundo, ahora la Eucaristía lo derrama maravillosamente para nosotros.[22] Asumiendo las palabras del evangelio de San Juan, *inmediatamente salió sangre y agua* (Jn 19, 34), en otro lugar, Tomás, recordando una afirmación de San Juan Crisóstomo, dice: «dado que los sagrados misterios derivan su origen de esa fuente, cuando te acerques al impresionante cáliz, acércate como si estuvieses a punto de beber del propio costado de Cristo».[23]

[16] *ST,* III, q.76, a.1. Y véase también III, q.65, a.3.
[17] *ST,* III, q.65, a.3.
[18] *ST,* III, q.75, a.1.
[19] Ibid.
[20] *ST,* III, q.65, a.3, ad 1.
[21] Frase de la oración «*O sacrum convivium*», una pequeña antífona del Magníficat compuesta por Santo Tomás para la liturgia de del Corpus Christi. Véase BUSA, vol 6, p. 581.
[22] *ST,* III, q.62, a.6.
[23] *ST,* III q.79, a.1.

Leer un texto como este puede ayudarnos a comprender por qué Santo Tomás fue atraído no sólo a contemplar con maravilla y asombro silencioso el misterio de la Eucaristía, sino que también fue llevado a componer una obra de palabras, un poema de homenaje al misterio. Hablando, en una ocasión, sobre lo que inspira la creación de un verso, música o pintura, W. H. Auden subrayó:

> El impulso de crear una obra de arte se siente cuando, en ciertas personas, el asombro pasivo provocado por seres o acontecimientos sagrados se transforma en un deseo de expresar ese asombro en un rito de adoración u homenaje, y para ser un homenaje adecuado, este rito debe ser bello… En poesía, el rito es verbal; rinde homenaje nombrando.[24]

Santo Tomás, naturalmente, comprende que el simple homenaje verbal nunca es suficiente. «La alabanza con los labios es inútil —afirma— si no procede del corazón».[25] Sin embargo, en el contexto de la adoración orante, Tomás deja claro que las palabras habladas también tienen su importancia. «La alabanza exterior de los labios —señala— despierta el fervor interior de aquellos que alaban».[26] Y por eso aquí, podemos decir, en *Adoro te devote,* Santo Tomás, como devoto creyente y como poeta, rinde homenaje a la Eucaristía al nombrar el misterio. Obviamente, sus palabras no esperan captar, ni por un momento, la maravillosa verdad que tratan de describir. El suyo es un lenguaje de oración y rendición, un lenguaje más de embeleso que de ciencia, un cántico de profundo y puro deseo: una adoración amorosa.

[24] W. H. Auden, *Making, Knowing and Judging,* en *The Dyer's Hand and Other Essays,* New York, 1962, p. 57.
[25] *ST,* II-II q.91, a.1, ad 2.
[26] Ibid. Compárese con Agustín, *Confesiones,* L. 11, 1: «al poner por escrito estas palabras, enciendo mi propio corazón y los corazones de mis lectores con el amor de ti [Dios]… He dicho antes, y diré otra vez, que escribo este libro por amor de tu amor».

2. *La estructura de la oración*

Una de las características más distintivas de *Adoro te devote* es la calidad de sus rimas finales. Las líneas 1-15 acaban en consonante, y las líneas 15-28 acaban en vocal, un sorprendente detalle que inmediatamente llama la atención sobre el hecho de que, al menos en un nivel externo, *Adoro te devote* se divide en dos partes iguales y distintas. Pero esta división no es algo simplemente técnico o externo. Pretendo indicar más adelante que corresponde, de hecho, a un patrón fundamental, una estructura meditativa básica de la oración que, sorprendentemente, no ha sido mencionada hasta ahora por los comentaristas. Pero gracias al erudito trabajo de Robert Wielockx, afortunadamente ya tenemos a nuestra disposición un análisis iluminador de las estructuras poética y teológica del *Adoro te*.

Respecto a la estructura poética, por ejemplo, Wielockx señala que las líneas 1-2 y las líneas 9-10 tienen la misma rima final *(-itas)*. El efecto conjunto de estas líneas las hace aparecer como una suerte de marco (lo que Wielockx llama una «inclusión»)[27] alrededor de las líneas 3-8. Estas líneas 3-8 consisten en tres versos dobles distintos que hacen afirmaciones separadas, cada una de las cuales es de enorme importancia para Santo Tomás como hombre de fe. Y eso puede explicar perfectamente por qué las seis líneas han sido puestas aparte, dentro de la oración, en un marco distinto, por decirlo de alguna manera. He aquí las lineas en cuestión:

[27] Otros ejemplos de «inclusión» pueden encontrase en la segunda parte de la oración. Veáse Wielockx, «Poetry and Theology in the *Adoro te devote*», p. 162.

Tibi se cor meum totum subicit,	Todo mi corazón se entrega a ti, porque
quia te contemplans totum deficit.	al contemplarte estoy completamente perdido.
Visus, tactus, gustus in te fallitur,	La vista, el tacto, el gusto se engañan en ti;
sed auditu solo tute creditur,	sólo puede creerse completamente lo que se oye,
credo quicquid dixit dei filius,	creo todo lo que el hijo de Dios ha dicho; nada
nihil veritatis verbo verius.	puede ser más verdadero que la Palabra de la verdad.

Según Wielockx, estos tres dísticos, o líneas dobles, se refieren en primer lugar a «la insuficiencia de las facultades racionales superiores», en segundo lugar a «la deficiencia de los sentidos» y en tercer lugar a «la capacidad de la fe para alcanzar toda la verdad».[28] Y estos temas los encontramos repetidos en varios de los otros himnos del Aquinate.[29] Por eso da la impresión de que la estructura poética de la obra ha sido deliberadamente conformada por Santo Tomás para apuntalar la estructura y el significado teológicos de la oración.

***

Una manera útil de comprender *Adoro te devote* es verlo en relación a ciertas oraciones que, en la Edad Media, maduraron alrededor del rito de la elevación de la sagrada hostia, un rito o ceremonia que tenía lugar inmediatamente después de la consagración. Las oraciones en cuestión eran privadas, oraciones populares evidentemente «menos solemnes» que las oraciones litúrgicas oficiales y que muy habitualmente poseían, según Marie-Dominique Chenu,

[28] Ibid., p. 164.
[29] Ibid.

«una sorprendente originalidad».[30] Pero el período de tiempo en el que tenía lugar la elevación era demasiado breve para la recitación de una oración tal como *Adoro te devote*. En consecuencia, si bien puede que haya empezado en el momento de la elevación, la oración habría tenido que continuar, *sotto voce*, durante al menos alguna parte del canon.[31]

Para comprender plenamente las palabras que abren la oración —su carácter directo, su inmediatez contemplativa— tenemos que pensar en ellas como palabras dichas por un hombre arrodillado en la presencia de la hostia elevada inmediatamente después de la consagración. Son palabras de adoración amorosa. Una vida de reflexión y meditación sobre el misterio de la Eucaristía encuentra aquí su expresión más conmovedora y más memorable. Es un acontecimiento, podemos decir, tanto de forma como de visión, un milagro de atención creativa. Rilke, el poeta alemán, seguramente no se equivocaba cuando afirmó: «si hablarte es una cosa, durante un cierto tiempo debes considerarla como la única cosa que existe, el único fenómeno que tu amor diligente y exclusivo ha colocado en el centro[32] del universo».[33]

Adoro te devote, latens veritas, te que sub his formis vere latitas.	Te adoro devotamente, oculta verdad, a ti, que bajo estas formas estás verdaderamente oculto.

Esta oración no se dirige simplemente a la Eucaristía; es una oración dirigida a Cristo presente en la Eucaristía. Y

[30] M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, p. 296.
[31] Véase Wilmart, «La tradition litteraire», p. 378, nota 13.
[32] R.M. Rilke, «Letter to a Young Girl», en *Selected Letters: 1902-1926*, London, 1946, pp. 324-5.
[33] Aunque nos hemos familiarizado con la frase latina '*latens deitas*', la frase original de Santo Tomás era '*latens veritas*'. Véase Wielockx, «Poetry and Theology», p. 172

es una declaración de fe, un cántico de la paradoja. Porque el Dios a quien se dirige permanece oculto bajo las formas de pan y vino: Cristo totalmente presente, totalmente oculto. Aquí, en el orden sacramental, la fe, no la visión, es el contacto más inmediato y profundo del creyente con Dios, un aspecto enfatizado en las estrofas que abren la oración. Sin embargo, cuando la obra va llegando a su final, Santo Tomás, atreviéndose a elevar su mirada sobre y más allá de los límites de este mundo, expresa un anhelo inolvidablemente profundo y sentido por ver a Dios cara a cara.

Ihesu, quem velatum nunc aspicio, quando fiet illud quod tam sicio? *Vt te revelata cernens facie, visu sim beatus tue glorie*	Jesús, a quien miro ahora velado, ¿Cuándo se cumplirá lo que tanto deseo? De modo que viéndote, revelado tu rostro, pueda ser bendecido con la visión de tu gloria.

Esta visión, tan deseada, se da en prenda en la Eucaristía. Pero su promesa, su gran bendición nunca se ve completamente realizada en esta vida. Nuestra sed permanece. Porque no importa cuánto parezca que nuestra fe se fortalece o se desarrolla, un cierto «velo» cubre aún el rostro de Cristo Jesús. Este reconocimiento, en la oración, del enorme reto que presenta para la fe el «ocultamiento» divino es, sin duda, una de las características más distintivas de la oración. Según Robert Wielockx, «la tensión entre la fe y el orden sacramental, por una parte, y la visión beatífica y la resurrección, por otra, es la principal idea teológica implicada en la estructura general del *Adoro te devote*».[34]

[34] Wielockx, «Poetry and Theology», p. 165. A partir de estas palabras que abren la plegaria, según O.T. Venard, la oración deja claro que «el milagro, el misterio de la presencia de Dios en la Eucaristía», no puede ser comprendido con la luz de los sentidos o la luz de la inteligencia. «Es por medio de otra luz, dice, una luz oscura como la nube luminosa de la que habla el Éxodo… por medio de la cual podemos comprender algo este gran misterio: la luz de

La fe no es visión. Sin embargo, en esta vida, la fe es la manera más efectiva por medio de la cual accedemos a Cristo. En *Adoro te devote* se indican claramente cuatro pasos de los que se considera que depende el crecimiento en la fe[35]. En primer lugar, para que pueda despertarse la creencia en Cristo, lo que se requiere es *escuchar (auditu creditur)*. Tomás deja claro que la verdad oculta *(latens veritas)* simplemente no puede ser aprehendida por ninguno de los otros sentidos. Por eso, la fe depende de una palabra objetiva recibida o escuchada de una fuente acreditada que viene de *fuera*. Pero también exige algo más: una respuesta individual y libre desde *dentro*, una declaración personal. Y resulta que esa es la voz que oímos hablar en la siguiente frase:[36]

credo quicquid dixit dei filius, *nihil veritatis verbo verius.*	creo todo lo que el hijo de Dios ha dicho; nada puede ser más verdadero que la Palabra de la verdad

De paso, merece la pena señalar aquí el delicioso juego de palabras de la segunda mitad de esta frase, *«nihil veritatis verbo verius»*, un juego o gracia de estilo que casi podría ser considerado una firma de Santo Tomás. Comentando esta frase particular, y otras frase semejantes de la obra del Aquinate, Walter Ong dice. «estos son pasajes capitales. Ilustran cómo el juego de palabras puede crecer directa-

la fe». Véase *Pagina sacra: Le passage de l'Écriture sainte à l'écriture théologie*, Paris, 2009, p. 664.

[35] Estos «cuatro pasos» son descritos por Wielockx en «Poetry and Theology», pp. 165-7.

[36] En una traducción libre de estas líneas, Richard Crashaw resalta la importancioa de la respuesta individual de fe a las palabras salvíficas de la Revelación: «la fe es mi fuerza. La fuerza de la fe permite/ seguir el ritmo de esas poderosas palabras./ Y las palabras más seguras, más dulces, que ellas/ el amor no las podría pensar, la verdad no las podría decir». Véase «*Adoro te*», en L.C. Martin (ed.), *The Poems, English, Latin and Greek of Richard Crashaw*, Oxford, 1927, p. 292.

mente a partir de la doctrina distintivamente cristiana y ser utilizado de modo literario efectivo. Pensar que el juego de palabras debe implicar sólo nociones abstractas y debe ser deficiente en su impulso emocional es una idea errónea de una época pasada de la que reniega la crítica moderna».[37]

La tercera referencia a la fe llama la atención tanto a la humanidad como a la divinidad de Cristo. Mientras que, en la cruz, la divinidad de Cristo estaba oculta a la vista, su humanidad era visible para todos, su humanidad *rota*. Pero ahora, en el sacramento de la Eucaristía, tanto la humanidad como la divinidad permanecen completamente ocultas. Todo lo que es visible en el altar son los elementos del pan y el vino. Y, sin embargo, fortalecido por el don de la fe, Santo Tomás puede confesar, sin vacilación, la creencia en la presencia humana y divina de Jesús en la Eucaristía:

In cruce latebat sola deitas, *sed hic latet simul et* *humanitas.*	En la cruz estaba oculta solo la divinidad pero aquí también está oculta la humanidad.
Ambo vere credens atque *confitens,* *peto quod petivit latro* *poenitens.* *Plagas sicut Thomas non* *intueor,* *Deum tamen meum te* *confiteor.*	Creyendo y confesando verdaderamente ambas, pido lo que pidió el ladrón penitente. No veo heridas, como Tomás, pero te confieso como mi Dios.

El ladrón crucificado junto a Jesús en la cruz era testigo solamente de la rota humanidad de Dios, pero tenía la fe valiente y asombrosa para gritar: «¡Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino!» Ese grito implicaba cierta clase de creencia en la divinidad de Cristo, y es con ese

[37] Walter Ong, «Wit and Mystery: A Revaluation», p. 318.

grito, con esa creencia, con el que santo Tomás elige identificarse.

En las dos líneas que siguen hay una breve referencia a la experiencia de fe de Santo Tomás Apóstol. Señala uno de los pasajes más elocuentes y persuasivos de la oración. Tomás, conocido como Tomás el incrédulo, fue el apóstol que exigió una prueba visible de la resurrección de Jesús: *si no veo en sus manos la señal de los clavos y no meto el dedo en su costado, no creeré* (Jn 20, 26-28). Posteriormente, Jesús se apareció a Tomás. El encuentro está recogido en el evangelio de San Juan: *Él le dijo a Tomás: «Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado y no seas incrédulo sino creyente. Tomás dijo: «Señor mío y Dios mío»* (Jn 20, 27-28). Tomás nos dice en su comentario al evangelio que, al proferir estas palabras, el Incrédulo expresó expresión claramente «una fe verdadera», y por ello se convirtió en *un buen teólogo*. Proclamó la humanidad de Cristo cuando dijo *Señor mío...* y proclamó la divinidad de Cristo cuando dijo *Dios mío*.[38]

***

La referencia a Tomás el Incrédulo concluye la primera parte de la oración, las primeras catorce líneas. La segunda parte de la oración, como ya hemos señalado, es diferente de la primera en lo referente a las rimas finales. Estas las catorce líneas terminan en vocal, mientras que las catorce líneas de la primera parte terminan en consonante. Pero, ¿por qué está dividido de este modo *Adoro te devote?* ¿Es posible que el carácter de la segunda mitad de la oración sea tan significativamente diferente del primero que un cambio en el final de la rima ocurra casi automáticamente? ¿O hizo Santo Tomás deliberadamente este cambio, pretendiendo resaltar la diferencia entre las dos partes? De cualquier ma-

[38] *Commentary on the Gospel of St John*, vol. 2, ch. 20, lect. 6, 2562, Petersham, Massachusetts, 1999, p. 620.

nera que se responda esta pregunta, creo que la división entre las dos mitades de *Adoro te devote* corresponde a una diferencia fundamental entre las dos secciones.

Un aspecto no señalado hasta ahora por los comentaristas es el hecho de que toda la segunda parte de *Adoro te devote* toma la forma de *pregunta*. Es una oración, o una serie de oraciones, de petición. El impulso original hacia la pregunta fue, naturalmente, motivado por las breves referencias al Buen Ladrón y al Incrédulo Tomás al final de la primera sección. Pero, por lo demás, la primera parte de la oración es diferente de la segunda. Podemos decir que, en su núcleo, es un acto de simple meditación sobre el misterio de la Eucaristía. Por eso, en *Adoro te*, tenemos, en primer lugar, una oración de reflexión o adoración (líneas 1-14) y luego una oración de petición (líneas 15-28). Esta estructura doble, manifiesto aquí en *Adoro te devote*, se repite en no menos de tres de los grandes himnos eucarísticos de Santo Tomás: *Sacris solemniis, Verbum supernum prodiens*, y *Lauda Sion*.[39] Es un patrón que sirve para subrayar el lugar central que Tomás da, en su teología, a la oración de petición. Como nadie de su generación, Santo Tomás estaba preocupado por resaltar la importancia de esta simple y sin embargo profunda forma de oración evangélica. Sobre este asunto, Simon Tugwell dice: «le correspondía a Tomás crear el que es seguramente, con mucho, el más claro y más coherente tratado sobre la oración desde Orígenes. Y logra mucha de su claridad al insistir en una comprensión muy precisa de la oración como petición».[40]

La segunda sección de la oración se abre con una referencia final a la fe. Esto señala lo que podríamos llamar el cuarto «paso» del progreso auténtico en la fe. Santo Tomás pide que su creencia personal en Cristo sea reforzada y, al

[39] Quizá merece la pena señalar aquí que, en *Lauda Sion*, cuando la oración cambia al modo de petición, las primeras cuatro rimas finales terminan todas en vocal: *«Bone Pastor, panis* ***vere***, */Iesu, nostri* ***miserere***: */Tu nos pasce, nos* ***tuere***, */Tu nos bona fac* ***videre*** */In terra viventium»*.

[40] Véase S. Tugwell, *Albert and Thomas*, p. 275.

mismo tiempo, pide la bendición de las otras dos virtudes teologales, la esperanza y la caridad:

Fac me tibi semper magis credere,	Hazme creer aún más en ti,
in te spem habere, te diligere.	teniendo esperanza en ti y amándote.

Es imposible no quedar impresionado por la voz personal y directa, de necesidad y de deseo, que, en esta segunda sección, se hace oír una y otra vez. Pienso en particular en la siguiente petición que, de un modo muy notable, combina la más completa desesperación de la necesidad con con la más absoluta confianza y esperanza en Dios. No conozco ninguna declaración más humilde compuesta por el Aquinate:

Pie pellicane, Ihesu domine,	Oh, piadoso pelícano, Señor Jesús, purifícame a mí,
me immundum munda tuo sanguine.	que soy impuro, con tu sangre.
Cuius una stilla salvum facere,	Una gota de la cual bastaría para salvar
totum mundum posset omni scelere.	a todo el mundo de su contaminación.

La imagen de Cristo como pelícano puede encontrarse en pinturas, frescos y vidrieras medievales. Se creía que el pájaro se hería a sí mismo para alimentar a su progenie con su propia sangre. Por eso se convirtió en un símbolo de la muerte de Cristo en la cruz, y de su asombroso amor sacrificial por la humanidad.[41] Por supuesto, ese sacrificio

[41] La idea de la oración, es decir, que «una gota [de la sangre de Cristo] bastaría para salvar a todo el mundo de su contaminación» fue inspirada por una frase frecuentemente atribuida a san Bernardo de Claraval. A Tomás le gusta repetir la frase en varias de sus obras. En un lugar, por ejemplo, atribuyendo la frase a Bernardo, dice: «*Minima gutta sanguinis Christi suffecisset ad redemptionem humani generis*» (la más pequeña gota de la sangre de Cristo habría bastado para redimir a toda la humanidad). Véase *Questiones quodlibertales*, II q.1, a.2.

se ha hecho presente en los símbolos de pan y vino en la Eucaristía. Y es aquél, el pan, el que es el centro de la siguiente petición:

O memoriale mortis domini,	Oh, memorial de la muerte del Señor,
panis vivus vitam prestans homini.	pan vivo que da vida al hombre,
Presta michi semper de te vivere,	permíteme vivir siempre para ti y permíteme
et te michi semper dulce sapere.	gustar siempre de tu dulzura.

En la primera sección de la oración había un énfasis particular en la verdad, pero aquí el énfasis se pone en la *vida:* vivir en y para Cristo.[42] El pan que se le ha dado al creyente para que coma —el pan vivo del cuerpo de Cristo— es nada menos que una prenda de la vida eterna: la breve palabra «*semper*» lleva un peso considerable aquí tanto de significado como de emoción. La intimidad contemplativa que sugiere la frase «permíteme vivir siempre para ti y permíteme gustar siempre de tu dulzura» merece especial atención. El deseo que subyace a la frase brota, por supuesto, de un corazón transformado por la fe, la esperanza y la caridad. Pero es la fe, en primer lugar, la que, según Santo Tomás, hace posible la intimidad real con Dios. En su *Comentario a las Sentencias,* dice: «la primera unión del alma con Dios se logra por la fe, y eso es porque, por la fe, el alma está en algún sentido desposada con Dios, como se dice en Oseas 2, 22: *te desposaré en la fe.*[43]

La visión aquí expresada la comparte Santo Tomás con sus contemporáneos, pero lo que es diferente y distintivo de la cita es la referencia a Oseas. Aparentemente ninguno de los contemporáneos de Tomás citaba este texto particu-

[42] Véase Wielockx, «Poetry and Theology», p. 166.

[43] *In Quartum librum Sententiarum,* dist.39, a.6, ad 2, Parma vol. 7, p. 1028.

lar de Oseas en este contexto específico.[44] Y ese es un aspecto que merece la pena señalar. Digo esto porque cuando, en *Adoro te devote,* Santo Tomás expresa su deseo de una fe más profunda y una más profunda comunión con Dios, e incluye en su oración las siguientes dos breves peticiones: «*fac me tibi semper magis creyere*» (hazme creer aún más en ti) y «*te michi semper dulcis supere*» (permíteme gustar siempre de tu dulzura), da la impresión de que se está haciendo eco del mismo texto de Oseas que venimos considerando: «*sponsabo te michi in fide*» (te desposaré en la fe).[45]

J.P. Torrell, impresionado por estas pequeñas relaciones y ecos, concluye: «por eso es bastante posible que, al escribir este verso, Tomás recordase a Oseas y el tema de los desposorios de Dios con su pueblo, una tema que más tarde sería desarrollado con tanta fuerza en la tradición mística. Tomás, con su discreción acostumbrada, y sin el menor alarde, se inserta en esta línea [mística]».[46]

***

En una ocasión, reflexionando sobre cómo era disfrutar de un contacto cercano y fraternal con el Aquinate, un dominico de su época afirmó: «reanimaba el espíritu simplemente vivir con él y poder hablar con él de vez en cuando»[47]. Naturalmente, esa clase de conversación directa e íntima ya no es posible. Sin embargo, respecto a la oración, tenemos un sorprendente acceso a lo que podría llamarse la voz real del santo: el Aquinate no simplemente hablando *sobre* la oración en abstracto, sino realmente orando, el hombre, el «buen teólogo», como si se le escuchase por casualidad en el mismo acto de la oración de meditación.

[44] Esto lo señala Wielockx, «Poetry and Theology», pp. 167-8.
[45] En la Vulgata latina el texto de Oseas dice: «*Sponsabo te michi in sempiternum*» (te desposaré para siempre).
[46] J.P., Torrell, «Adoro te: La plus belle priere de saint Thomas», en *La vie spirituelle,* vol. 152, n. 726 (Marzo, 1998), p. 32.
[47] *Fontes vitae,* 33, p. 200; Foster, p. 52.

Conclusión: Tomás de Aquino: un místico discreto

Una de las razones por las que me ha parecido adecuado terminar este estudio del Aquinate con una reflexión sobre *Adoro te devote* es porque la oración contiene, de una manera ejemplar, muchas de las características más impresionantes del Aquinate como poeta y hombre de oración. *Adoro te* es la obra de un teólogo —no hace falta decirlo— pero su autor no es sólo un pensador profundo, sino también un artista considerable y un hombre de la más profunda humildad. La sagrada hostia ante la que se inclina con fe viva y a la cual presta toda su atención amorosa, contiene, en forma sacramental, la presencia real de Cristo Jesús. Y cada pensamiento expresado en la oración, cada palabra dicha, sugiere una entrega de corazón y mente. El autor de *Adoro te devote* es un hombre de fe y oración, un teólogo arrodillado.

Durante los últimos siglos, la teología ha tendido a convertirse en una actividad tan especializada —una actividad tan exclusivamente *intelectual*— que se ha arriesgado a perder el contacto con la experiencia de fe viva y con la vida de devoción. Pocos de sus practicantes han podido, en la práctica, combinar la ardua tarea de pensar con la gracia espontánea y la pasión de la devoción. Como resultado, la teología ha comenzado a ser seca y abstracta, una disciplina académica sin relación con la búsqueda de la santidad o con un sendero de espiritualidad. Y, al mismo tiempo, ha habido otra baja —quizá incluso mayor—, que es la vida de

humilde devoción. Despojada del contacto con el juicio y el reto de una tradición intelectual robusta, la devoción ha sufrido, con demasiada frecuencia, al degenerar en formas de falsa o exagerada piedad o en un mero sentimentalismo. Sin duda, por esa razón, Hans Urs von Balthasar se sintió obligado a afirmar en 1984: «insisto en la inseparabilidad de teología y espiritualidad, ya que su separación es el peor desastre que ha ocurrido en la historia de la Iglesia»[1].

Casi toda la obra del Aquinate fue compuesta en un contexto académico y, como resultado, el elemento contemplativo de su pensamiento no es el elemento que más llama impresiona a primera vista. Pero si se le da al lector del Aquinate la oportunidad de estudiar la obra con mayor profundidad, pronto se vuelve claro hasta qué punto la vida de oración y contemplación es fundamental para la visión del Aquinate como teólogo. Por ello, más que un muro de separación existente entre teología y espiritualidad, lo que la obra revela de hecho es una conjunción inequívoca de mente y corazón, de pasión e inteligencia, de profunda reflexión y amorosa adoración.

En *Adoro te devote* hay dos individuos particulares con cuya oración Tomás elige identificarse, y ambos son humildes figuras evangélicas: Tomás el Incrédulo y el Ladrón moribundo. El acto de identificación instintiva por parte del Aquinate habla muy bien de su manera de entender la oración cristiana. Aunque *Adoro te* es en sí mismo un acto de la más profunda adoración, ninguna oración, tal como Tomás la entiende, pierde nunca el contacto con la dura realidad de la necesidad humana. Toda oración, en cierto sentido, es una oración de petición. Sin embargo, dicho eso, aunque nuestra necesidad humana —nuestra *miseria*— se revela realmente en la oración, hay algo mucho

[1] Véase «Address of Hans Urs von Balthasar», en *L'Osservatore Romano* (edición inglesa), 23 de julio de 1984, p. 8. Este discurso fue pronunciado por von Balthasar el 25 de junio de 1984, después de haber recibido el «Premio Internacional Pablo VI» en presencia del papa Juan Pablo II.

más importante que se revela al mismo tiempo, y eso es, naturalmente, la *misericordia,* la amorosa misericordia de Dios. Por esa razón, los textos más frecuentemente usados por la Iglesia en la liturgia, como señala Santo Tomás, son los salmos compuestos por David (un hombre «que obtuvo el perdón después del pecado») y las cartas escritas por San Pablo (un hombre que de modo semejante «obtuvo la misericordia»), «de modo que, mediante estos ejemplos, los pecadores puedan despertar a la esperanza».[2]

Cuando Santo Tomás comenta estos dos textos bíblicos, uno del Antiguo y uno del Nuevo Testamento, tiene mucho que decir, como hemos descubierto, acerca del verdadero significado y la práctica de la oración. La mayoría de lo que dice sobre el tema, sin embargo, no ha sido comentado por sus lectores hasta ahora, y eso es una pena. Digo esto porque, aparte de la magnífica cuestión 83 de la segunda parte de la *Summa,* y de una reflexión anterior sobre el tema en su *Comentario a las Sentencias,*[3] no hay otra sección en su obra que ofrezca tal amplitud y profundidad de intuición y sabiduría respecto al tema de la oración. Y, además, la sabiduría se comunica, por lo general, de una manera más abierta y relajada que en el caso del estilo en cierto modo severo y simple de la *Summa,* un hecho que sirve para hacer al Aquinate, en estos comentarios, más inmediatamente accesible para nosotros como Maestro espiritual.

No todas las obras del Aquinate fueron compuestas en un contexto académico. Los grandes himnos eucarísticos, por ejemplo, fueron compuestos para una fiesta litúrgica de la Iglesia, y las oraciones atribuidas al Aquinate fueron escritas —podemos suponer— para su propio uso privado. La más notable de estas oraciones es *Adoro te devote,* una oración que es, con mucho, la obra más conmovedora y contemplativa nunca compuesta sobre la Eucaristía. Que el Aquinate no fue sólo un gran santo, sino también un mís-

[2] Prólogo, 6, *Super epistolas s. Pauli lectura,* ed. Marietti, Roma, 1953, p. 2.
[3] Véase *Commentary on the Sentences,* L.4, dist.15, q. 4.

tico en el sentido estricto de la palabra, es algo que dieron por sentado todas las biografías tempranas. Se nos relatan una y otra vez fenómenos sorprendentes, tales como el don de lágrimas, la profecía, las visiones y las locuciones místicas. Pero yo diría que el núcleo de la vida contemplativa de Santo Tomás se reveló no tanto en estos fenómenos extraordinarios cuanto en su amor manifiesto a Dios, y en su puro deleite en la sabiduría.

Santo Tomás conocía a Dios no solamente por fórmulas teológicas, sino por lo que él llama «la experiencia de la bondad divina». Dice: «Dios no está lejos de nosotros, ni fuera de nosotros, sino que más bien está en nosotros, como dice Jeremías 14: *Estás en nosotros, Señor.* Así, la experiencia de la bondad divina se llama gusto».[4] Al final, Santo Tomás permanece callado sobre las obras internas de su propia experiencia contemplativa. En ese sentido, es un místico discreto. «Tomás —nos recuerda Joseph Pieper— quiere dejar claro no su propio estado interno, sino su percepción de un tema dado».[5] El resultado final es un misticismo que nunca se expresa en experiencias psicológicas o psico-espirituales fascinantes, sino que se hace manifiesto, de modo maravilloso, en inspiradas obras de sabiduría.

El Aquinate no fue un místico cristiano a pesar de ser teólogo, sino *porque* era un teólogo especial, un *«bonus theologus»*, un hombre totalmente dedicado a la contemplación de la verdad y a la proclamación del Evangelio. Sus «alas» de contemplación, por usar una de sus propias imágenes, eran las de «una paloma» de contemplación, no las de «un cuervo».[6] Su vida de contemplación nunca fue sólo para sí mismo. Fue una «paloma» de bondad y, a diferencia del egoísta «cuervo», nunca olvidó las necesidades de los demás, sino que siempre estuvo preocupado por llevarles los frutos de su contemplación. Sabemos que Tomás, en

4 Salmo XXXIII, *In Psalmos*, p. 266.
5 J. Pieper, *Guide to Thomas Aquinas*, p. 109.
6 Salmo LIV: 5, Busa, Vol 6, p. 129.

los últimos meses de su vida, experimentó momentos de inimaginable éxtasis. Pero este privilegio de oración, este éxtasis, no fue el de un mero entusiasmo psicológico. Más bien, podemos creer que fue, como manifiesta la evidencia abrumadora de su vida de oración, un éxtasis de amor y de servicio leal.

***

Una vez, cuando parafraseaba una frase de San Pablo, Tomás reveló algo de su propio profundo espíritu contemplativo, y también algo de su propio ardiente deseo apostólico por el bien de los otros. Las líneas ya han sido citadas en un capítulo anterior, pero dado que nos ponen sobre aviso, con mucha autoridad, sobre el «Tomás desconocido», cuya identidad y visión ha sido el principal tema de interés de este libro, me tomo la libertad de citar aquí de nuevo. Tomás dice: «anhelo que estéis en el mismo corazón [literalmente «en las entrañas»] de Cristo Jesús, es decir, que podáis amarle íntimamente, y podáis ser amados por él; porque la vida humana consiste en esto».[7]

7 *Super epistolam ad Philippenses lectura*, c.1, lect.2, 15, en *Super epistolas*, vol. 2, p. 93.

Apéndice 1
Cuatro oraciones atribuidas a Tomás de Aquino; texto latino original[1]

(1) Oración para el sabio ordenamiento

Concede michi misericors Deus que tibi placita sunt ardenter concupiscere, prudenter investigare, veraciter agnoscere, et perfecte implere. Ad laudem et gloriam nominis tui ordina statum meum, et quod a me requiris tribue ut sciam, et da exequi sicut ut oportet et expedit animae meae. Via mea, Domine, ad te tuta sit, recta et consummata, non deficiens inter prospera et adversa, ut in prosperis tibi gratiam referam et in adversis servem patientiam, ut in illis non extollar, et in istis non deprimar; de nullo gaudeam nisi quod promoveat me apud te, nec de aliquo doleam nisi quod abducat a te; nulli placere appetam vel displicere timeam nisi te. Vilescant michi omnia transitoria propter te, et cara sint michi omnia tua et tu

[1] El texto latino de la Oración pra el sabio ordenamiento lo tomamos de la edición de 1996 de Claire le Brun-Gouanvic de la *Ystoria sancti Thome de Aquino,* de Guillermo de Tocco, p. 156. El texto de las otras tres oraciones lo tomamos de la edición de Busa de 1980 de la obra del Aquinate vol. 6 (*Reportationes*) p. 584. Hay que señalar que los textos latinos de Busa y le Brun-Gouanvic difieren en algunos aspectos menores del texto de la edición anterior de la obra del Aquinate, de Marietti, de 1953.

Deus super quam omnia. Tedeat me omnis gaudii quod est sine te, nec cupiam aliquid quod est extra te. Delecte me labor qui est pro te, et tediosa sit michi omnis quies que non est in te. Frequenter da me cor meum ad te dirigere, et in defectionem meam cum emendationis proposito dolendo pensare. Fac me, Deus meus, humilem sine fictionem, ylarem sine dissolutione, tristem sine deiectione, maturum sine graviture, agilem sine levitate, veracem sine duplicitate, te timentem sine desperatione, sperentem sine praesumptione, proximum corrigere sine simulatione, ipsum edificare verbo et exemplo sine elatione, obedientem sine contraditione, patientem sine murmuratione. Da michi, dulcissime Deus, cor pervigil quod nulla abducat a te curiosa cogitatio. Da nobile quod nulla deorsum trahat indigna affectio; da invictum quod nulla fatiget tribulatio; et da liberum quod nulla sibi vendicet violenta temptatio; et da rectum quod nulla obliquet sinistra intentio. Largire michi, Domine Deus meus, intellectum te cognoscentem, diligentiam te quaerentem, sapientiam te invenientem, conversationem tibi placentem, perseverantiam te fideliter expectantem, et fiduciam te finaliter amplectentem: tuis penis hic confligi per penitentiam, tuis beneficiis uti in via per gratiam, et tuis gaudiis in primis in patria frui per gloriam. Amen.

(2) Oración por las virtudes

O Deus omnipotens, omnia sciens, principio et fine carens, qui es virtutum donator et conservator, digneris me stabilire solido fidei fundamento, et tueri inexpugnabili spei clypeo, atque decorare nuptiali charitatis vestimento; da mihi per justitiam tibi subesse, per prudentiam insidias diaboli cavere, per temperantiam medium tenere, per fortitudinem adversa patienter tolerare; da bonum quod non habeo, ab habentibus humiliter quaerere; malum culpae quod feci, veraciter accusare,

malum poenae quod sustineo, aequanimiter ferre: bono proximi non invidere; de bonis tuis semper gratias agere: habitu, incessu, et motu disciplinam semper servare; linguam a vaniloquio restringere, pedes a discursu cohibere: oculos a vago visu comprimere; aures a rumoribus separare: vultum humiliter inclinare: mentem in caelestia levare: transitoria contemnere: te tantummodo desiderare; carnem domare: conscientiam expurgare; sanctos honorare: te digne laudare: in bono proficere; et bonos actus fine sancto terminare. Planta in me, Domine, virtutes, ut circa divina sim devotus, circa humana officia providus, circa usum proprii corporis nulli onerosus. Da mihi, Domine, ferventem contritionem, puram confessionem, perfectam satisfactionem. Ordinare me digneris interius per bonam vitam; ut faciam quod deceat, et quod mihi proficiat ad meritum, et reliquis proximis ad exemplum. Da mihi ut nunquam ea quae fiunt insipienter appetam: et quae fiunt accidiose fastidiam; ne contingat inchoanda ante tempus appetere, aut inchoata ante consummationem deserere. Amen.

(3) Oración de alabanza y acción de gracias

Laudo, glorifico, benedico te, Deus meus, propter immensa indigno mihi praestita beneficia. Laudo clementiam tuam me diu expectantem, dulcedinem tuam ulcisci simulantem, pietatem tuam vocantem, benignitatem suscipientem, misericordiam peccata remittentem, bonitatem supra merita impendentem, patientiam injuriae non recordantem, humilitatem consolantem, patientiam protegentem, aeternitatem conservantem, veritatem remunerantem. Quid dicam, Deus meus, de tua ineffabili largitate? Tu enim vocas fugientem, suscipis revertentem, adjuvas titubantem, laetificas desperantem, stimulas negligentem, armas pugnantem, coronas triumphantem, peccatorem post poenitentiam non spernis et injuriae non

memineris, a multis liberas periculis, ad poenitentiam cor emollis, terres suppliciis, allicis promissis, castigas flagellis, angelico ministerio custodis, ministras temporalia, reservas nobis aeterna, hortaris dignitate creationis, invitas clementia redemptionis, promittis praemia remunerationis, pro quibus omnibus laudes referre non sufficio. Majestati tuae gratias ago propter immensae bonitatis tuae abundantiam, ut semper in me gratiam multiplices, et multiplicatam conserves, et conservatam remuneres. Amen.

(4) Oración para alcanzar el cielo

Te Deum totius consolationis invoco, qui nihil in nobis praeter tua dona cernis, ut mihi post hujus vitae terminum donare digneris cognitionem primae veritatis, fruitionem divinae majestatis. Da etiam corpori meo, largissime remunerator, claritatis pulchritudinem, agilitatis promptitudinem, subtilitatis aptitudinem, impassibilitatis fortitudinem.
Apponas istis affluentiam divitiarum, influentiam deliciarum, confluentiam bonorum, ut gaudere possim supra me de tua consolatione, infra de loci amoenitate, intra de corporis et animae glorificatione, juxta de angelorum et hominum delectabili associatione.
Consequatur apud te, clementissime Pater, in eo rationalis sapientiae illustrationem, concupiscibilis desiderabilium adeptionem, irascibilis triumphi laudem, ubi est, apud te evasio periculorum, distinctio mansionum, concordia voluntatum, ubi est amoenitas vernalis, luciditas aestivalis, ubertas autumnalis, et requies hiemalis. Da, Domine Deus, vitam sine morte, gaudium sine dolore, ubi est summa libertas, libera securitas, secura tranquillitas, jucunda felicitas, felix aeternitas, aeterna beatitudo, veritatis visio, atque laudatio, Deus. Amen.

Apéndice 2
Los himnos del Corpus Christi con traducción literal

Pange, lingua, gloriosi corporis mysterium, sanguinisque pretiosi, quem in mundi pretium, fructus ventris generosi rex effudit gentium.	Canta, oh lengua, el misterio del cuerpo glorioso, y de la preciosa sangre, que el Rey de los Gentiles, el fruto de un vientre generoso, derramó por el rescate del mundo.
Nobis datus, nobis natus ex intacta virgine, et in mundo conversatus, sparso verbi semine, sui moras incolatus miro claudit ordine.	Dado para nosotros, nacido para nosotros, de una Virgen intacta, habiendo morado en el mundo sembrando la semilla de la Palabra, culminó de manera admirable el período de su estancia terrena.
In supremae nocte coenae recumbens cum fratribus, observata lege plene cibis in legalibus, cibum turbae duodenae se dat suis manibus.	La noche de la Última Cena, reclinado con sus hermanos, habiendo observado totalmente la ley repecto a las comidas legales, al grupo de los doce se da a sí mismo como alimento con sus propias manos.

Verbum caro panen verum,
Verbo carnem efficit;
fitque sanguis Christi merum:
et si sensus deficit,
ad firmandum cor sincerum
sola fides sufficit.

La Palabra encarnada hace carne
el pan verdadero mediante una palabra,
y la sangre de Cristo se vuelve verdadero vino;
y, si los sentidos son deficientes
para confirmar al corazón sincero
basta la fe sola.

Tantum ergo sacramentum
veneremur cernui,
et antiquum documentum,
novo cedat ritui,
praestet fides supplementum
sensuum defectui.

Por eso, postrémonos
y adoremos tan gran sacramento,
y que la antigua enseñanza
deje paso al rito nuevo;
que la fe proporcione un refuerzo
a la deficiencia de los sentidos.

Genitori genitoque
laus et jubilatio,
salus, honor, virtus quoque
sit et benedictio,
procendentis ab utroque
compar sit laudatio.

Al Padre y al Engendrado
sean la alabanza y el júbilo,
el saludo, el honor, la virtud
y también la bendición,
y el que procede de ambos
reciba la misma alabanza que ellos.

Sacris solemniis

Sacris solemniis
iuncta sint gaudia
et ex praecordiis
sonent praeconia,
recedant vetera,
nova sint omnia,
corda, voces, et opera.

A los sagrados ritos
únanse los gozos
y que las alabanzas suenen
desde el interior de los corazones;
que las cosas antiguas retrocedan,
que todas las cosas sean nuevas:
corazones, voces y obras.

Noctis recolitur
cena novissima,
qua Christus creditur
agnum et azyma
dedisse fratribus
Iuxta legitima
priscis indulta patribus.

Recordamos la noche
de la Última Cena
en la que se cree que Cristo
dio a los discípulos
cordero y pan ázimo,
según las prácticas fijadas
prescritas por los antiguos padres.

Post agnum typicum
expletis epulis,
corpus dominicum
datum discipulis
sic totum omnibus
quod totum singulis,
eius fatemur manibus.

Después de que el cordero
simbólico [fue comido] y terminó la gran comida,
el cuerpo del Señor
fue entregado a los discípulos,
enteramente a todos
y entero a cada uno,
entregado con sus propias manos.

Dedit fragilibus
corporis ferculum,
dedit et tristibus
sanguinis poculum,
dicens:
quod trado, vasculum,
omnes ex eo bibite.

A los frágiles les dio
el apoyo de su cuerpo,
y a los tristes les dio
el cáliz de su sangre,
diciendo: recibid
la copa que os doy;
bebed todos de ella.

Sic sacrificium
istud instituit,
cuius officium
committi voluit
solis presbyteris,
quibus sic congruit,
ut sumant et dent ceteris.

Así instituyó
este sacrificio
y quiso encomendarlo
solo a los presbíteros
cuyo oficio es
consumirlo primero ellos mismos
y luego dárselo a los demás.

Panis angelicus
fit panis hominum,
dat panis caelicus
figuris terminum;
O res mirabilis!
Manducat Dominum
pauper, servus, et humilis

El pan angélico
se hace pan de los hombres;
el pan celestial
da término a las figuras.
¡Oh, cosa admirable!
Comen al Señor
el pobre, el siervo, y el humilde.

Te, trina deitas
unaque, poscimus,
sicut nos visitas,
sicut te colimus:
per tuas semitas
duc nos, quo tendimus
ad lucem, quam inhabitas.

A ti, Dios trino
y uno, te suplicamos
que nos visites
cuando te adoramos;
por tus caminos
condúcenos a la luz a la que tendemos,
en la que tú habitas.

Verbum supernum prodiens

Verbum supernum prodiens
Nec Patris linquens dexteram,
Ad opus suum exiens,
Venit ad vitae vesperam.

La Palabra que viene de lo alto
y que no deja la diestra del Padre,
saliendo a su obra
ha llegado al atardecer de la vida.

In mortem a discipulo
Suis tradendum aemulis,
Prius in vitae ferculo
Se tradidit discipulis

Antes de ser entregado a la muerte,
a sus rivales, por su discípulo,
en el plato de la vida
se entregó a sus discípulos.

Quibus sub bina specie
Carnem dedit et sanguinem,
Ut duplicis substantiae
Totum cibaret hominem.

A ellos, bajo una doble especie,
les dio su carne y su sangre
para que el hombre, de doble sustancia,
se alimentase todo él.

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium;
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in praemium.

Por su nacimiento se dio como compañero,
en la cena como nuestra comida;
muriendo como nuestro rescate;
reinando se nos da como premio.

O salutaris hostia,
Quae caeli pandis ostium,
Bella premunt hostilia,
Da robur, fer auxilium.

O víctima salvífica,
que abres la puerta del cielo,
guerras hostiles nos oprimen,
danos fuerza, danos auxilio.

Uni trinoque Domino *Sit sempiterna gloria,* *Qui vitam sine termino* *Nobis donet in patria.*	Al Señor uno y trino sea la gloria eterna, que él nos conceda vida sin término en la patria.

LAUDA SION

Lauda, Sion, salvatorem, *lauda ducem et pastorem,* *in hymnis et canticis.*	Alaba, Sion, al Salvador, alaba al rey y pastor con himnos y cánticos.
Quantum potes, tantum aude, *quia maior omni laude,* *nec laudare sufficis*	Cuanto puedas, cuanto oses, porque él es mayor que toda alabanza y ninguna alabanza es suficiente.
Laudis thema specialis, *panis vivus et vitalis* *hodie proponitur.*	Un tema especial de alabanza, el pan vivo y dador de vida es el que hoy se nos propone.
Quem in sacrae mensa coenae, *turbae fratrum duodenae* *datum non ambigitur*	Quien en la mesa de la sagrada cena al rebaño de los doce hermanos sin duda se entregó.
Sit laus plena, sit sonora, *sit iucunda, sit decora* *mentis iubilatio.*	Que la alabanza sea plena, que sea sonoro, que sea gozoso, que sea bello el júbilo del alma.

Dies enim solemnis agitur, *in qua mensae prima recolitur* *huius institutio.*	Porque se celebra un día solemne en el que se conmemora la primera institución de la mesa.
In hac mensa novi regis, *novum Pascha novae legis* *phase vetus terminat.*	En esta mesa del nuevo rey, la nueva Pascua de la nueva ley pone fin a la Pascua antigua.
Vetustatem novitas, *umbram fugat veritas,* *noctem lux eliminat.*	Lo nuevo [sustituye] a lo viejo, la verdad pone en fuga a la sombra, la luz acaba con la noche.
Quod in cena Christus gessit, *faciendum hoc expressit* *in sui memoriam.*	Lo que Cristo hizo en la cena, pidió que fuese hecho en memoria suya.
Docti sacris institutis, *panem, vinum in salutis* *consecramus hostiam.*	Instruidos por las sagradas enseñanzas consagramos el pan y el vino para la salvación.
Dogma datur Christianis, *quod in carnem transit panis* *et vinum in sanguinem.*	Este es el dogma dado a los cristianos, que el pan se cambia en carne y el vino en sangre.
Quod non capis, quod non vides, *animosa firmat fides,* *praeter rerum ordinem.*	Lo que no entendéis, lo que no veis, la fe ardiente lo confirma más allá del orden natural.

Sub diversis speciebus,
signis tantum et non rebus
latent res eximiae.

Bajo diversas especies,
sólo signos y no la realidad,
se ocultan cosas maravillosas.

Caro cibus, sanguis potus,
manet tamen Christus totus
sub utraque specie.

La carne es alimento, la
sangre bebida,
sin embargo Cristo
permanece entero
bajo ambas especies.

A sumente non concisus,
non confractus, non divisus,
integer accipitur.

Quien lo come lo recibe,
sin cortarlo, sin romperlo,
sin dividirlo, íntegramente.

Sumit unus, sumunt mille,
quantum isti, tantum ille,
nec sumptus consumitur.

Uno lo recibe, mil lo reciben,
tanto éstos como aquel,
y recibido no es agotado.

Sumunt boni, sumunt mali,
sorte tamen inaequali,
vitae vel interitus.

Lo reciben los buenos, lo
reciben los malos
para un destino sin embargo
diferente:
la vida o la muerte.

Mors est malis, vita bonis;
Vide, paris sumptionis
quam sit dispar exitus

La muerte para los malos, la
vida para los buenos;
Ved, de una recepción
semejante,
qué diferente puede ser el
resultado.

Fracto demum sacramento,
nec vacilles, sed memento
tantum esse sub fragmento,
quantum toto tegitur.

Cuando el sacramento se
parte,
no vaciles, sino recuerda
que en el fragmento
se contiene tanto como en el
todo.

Nulla rei fit scissura,
signi tantum fit fractura,
qua nec status nec statura
signati minuitur.

No se divide la realidad,
sino que sólo se rompe el
signo,
y por la ruptura no
disminuye ni el estado
ni la dimensión de lo
significado.

Ecce, panis Angelorum,
factus cibus viatorum,
vere panis filiorum,
non mittendus canibus.

He aquí el pan de los ángeles,
hecho comida de los
peregrinos,
verdadero pan de los hijos,
que no se debe dar a los
perros.

In figuris praesignatur,
cum Isaac immolatur,
agnus Paschae deputatur,
datur manna patribus.

En figuras prefigurado:
cuando Isaac fue inmolado,
cuando el cordero pascual
sacrificado,
cuando el maná fue dado a
los padres.

Bone Pastor, panis vere,
Iesu nostri miserere,
tu nos pasce, nos tuere,
tu nos bona fac videre
in terra viventium.

Pastor bueno, pan verdadero,
Jesús, ten piedad de nosotros,
aliméntanos y protégenos,
haznos ver las cosas buenas
en la tierra de los vivos.

Tu qui cuncta scis et vales,
qui nos pascis hic mortales,
tu nos ibi commensales,
cohaeredes et sodales
fac santorum civium.

Tú que conoces y puedes
todas las cosas,
que nos alimentas aquí a los
mortales,
haznos allí comensales,
coherederos y compañeros
de los santos ciudadanos.

Índice General

SEGUNDA PARTE

LA PLEGARIA EXAMINADA: SONDEOS DE LOS COMENTARIOS BÍBLICOS

TERCERA PARTE

POETA DE LA EUCARISTÍA: LOS HIMNOS Y LOS CÁNTICOS DEL AQUINATE


800
(1216-2016)
VIII Centenario
Orden de Predicadores


EX LIBRIS
A.CARDONA